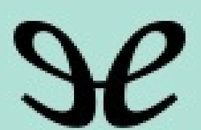
REPENSAR A HERÁCLITO

ÁNGEL CRISTÓBAL MONTES



Dentro del prodigioso elenco de los filósofos griegos presocráticos, jonios en su mayoría, Heráclito ha brillado siempre con rutilante luz propia. Sin desmerecer en nada a pensadores como Anaximandro, Parménides, Demócrito, Jenófanes u otros, el *sophos* de Éfeso, desde el momento en que fue redescubierto a través de fragmentos de su obra perdida (probablemente, De *natura*), una especie de sorpresa, admiración y éxtasis invadió a lo más granado de la filosofía moderna, desde Hegel a Nietzsche y desde Schopenhauer a Heidegger y Simone Weil, que se postró ante los latigazos intelectuales, los desplantes y los desafíos de uno de esos genios eternos que no pueden dejar indiferente a nadie que resulte sensible a los «altos relámpagos del pensamiento», de que nos habla Hegel.

El resultado ha sido el volumen enorme de aportaciones doctrinales que abordan los textos del filósofo efesio bajo todos los enfoques posibles, el filológico, el histórico, el estricto filosófico, el político, el moral o el religioso, que no han agotado, ni mucho menos, la materia, y de manera periódica siguen apareciendo nuevos trabajos que policroman, destacan y dan novedosos enfoques a alguno o algunos de sus enigmáticos y tortuosos textos.

El presente libro, sin despreciar, ni mucho menos, o dejar de utilizar tantos y tantos criterios e interpretaciones vertidos sobre Heráclito, intenta un nuevo y problemático enfoque: el de elucidar en qué medida y manera determinados pensamientos fustigadores del mismo, esos que encogen el ánimo, ponen a temblar las convicciones más íntimas o provocan cataclismos filosóficos, nos pueden servir todavía, cabe adaptarlos a la vida moderna y resultan aptos para proporcionar al hombre de nuestros días respuesta cumplida, o al menos amplia y útil, a los muchos problemas intelectuales que le atosigan. Por ello, *Repensar a Heráclito* pretende ser un libro sobre Heráclito, pero al mismo tiempo más allá de Heráclito.



Ángel Cristóbal Montes

Repensar a Heráclito

ePub r1.1
mandius 02.07.17

Título original: *Repensar a Heráclito*
Ángel Cristóbal Montes, 2011

Editor digital: mandius
ePub base r1.2



Al inigualable privilegio de impartir docencia
universitaria durante medio siglo

Haber escrito *Repensar a Heráclito* supone la satisfacción de un sueño largamente acariciado. Guardadas las debidas distancias, de la misma manera que Nietzsche confiesa que cuando leyó la primera página de Schopenhauer supo que habría de leer hasta la última, supe al acceder hace muchos años a un fragmento de Heráclito que ya no podría desligarme intelectualmente del *sophos* de Éfeso, y, al correr del tiempo, cuando tuve la osadía de escribir filosofía, asumí también la idea de que algún día me atrevería a reflexionar por cuenta propia sobre sus apotegmas. Ese día, por fin, ha llegado, y aquí están mis pensamientos sobre el pensamiento de Heráclito, que podrían cerrar, perfectamente, mi corto y nada destacable camino filosófico.

Querer decir algo novedoso y provocador respecto a Heráclito es casi tarea imposible. Redescubierto tardíamente, casi a las puertas del siglo XIX (Hume y Kant ni siquiera lo citan), el vertimiento, admiración y alabanza que merecieron los pocos fragmentos rescatados de fuentes clásicas y paleocristianas (san Clemente de Alejandría y san Hipólito, de manera fundamental), se han mantenido incólumes hasta nuestros días. Ningún otro filósofo presocrático, aunque los hay señeros y muy admirados como Demócrito, Parménides y Anaximandro, ha suscitado el respeto, pleitesía y devoción que acompañan a Heráclito desde hace más de dos siglos. Se le ha estudiado bajo todos los ángulos (el filológico, el histórico, el estricto filosófico, el moral y el religioso), hasta el punto de que la bibliografía que le concierne es extensísima, y, sin embargo, se puede seguir escribiendo sobre él, cabe quedar enredado en la magia de su pensamiento una y mil veces, quizá porque su mente rozó la eternidad.

Es obvio que este libro no es un nuevo estudio filológico de los textos de Heráclito (ya hay muchos y buenos, uno de nuestro García Calvo), ni una recreación histórico-filosófica sobre la inserción del mismo en la filosofía presocrática, algo para lo que carezco de mérito y afición, sino que su cometido es mucho más modesto y, al mismo tiempo, según se mire, mucho más ambicioso: pasearse reflexivamente e intentar respuesta sobre cómo deben interpretarse sus sentencias para que resulten actualizadas y puedan seguir vertiendo su esencia a la satisfacción de necesidades intelectuales de nuestros días. Si Heráclito nos sigue sirviendo, y yo estoy convencido de ello, cómo deben leerse, cómo han de entenderse y qué sentido hay que dar a sus palabras para seguir recibiendo de ellas el máximo de su elixir, su máxima fragancia. A ello me he entregado con particular celo y gozo, y con resultados que no me atrevo a valorar; juzgue el lector exigente y perspicaz.

Recordar que ya en su tiempo y en el inmediatamente venidero Heráclito gozó

fama (y así se le nominaba) de «Oscuro», «Enigmático», «Tenebroso» o «Tortuoso», no aporta nada nuevo, habida cuenta la especial complejidad y aparente contradicción de su pensamiento, a caballo entre lo profético, lo provocador y lo cabalístico; como tampoco lo aportan los juicios vertidos por filósofos modernos, especialmente alemanes, entregados al elogio, a la sorpresa y a la exaltación, ante un auténtico «fenómeno» que conmociona una parte importante del aparente sólido edificio de la *philosophia perennis*.

La lista de ellos es larga, variada y rica, con presencia destacada de algunas de las primeras figuras de la filosofía moderna y contemporánea occidental. Hegel revela que no ha dejado de introducir ni un solo de los apotegmas de Heráclito en su *Lógica*. Nietzsche ve en el maestro efesio al filósofo más claro y profundo de todos los tiempos. Y Heidegger lo considera como el más fascinante de los pensadores griegos tempranos, porque «sus frases son como enigmas y sus palabras parecen ademanes». Por otra parte, no debe extrañar que el hechizo que destilan los fragmentos heraclianos hayan tenido especial efecto en filósofos que mentalmente se aproximan, por su carácter provocador, por su tendencia debeladora, por lo enigmático de sus formulaciones y por el gusto de la confrontación, al paradigma que representa Heráclito. Que hombres de pensamiento fustigador y hasta alguna mujer (la exquisita y rebelde Simone Weil) se identifiquen plenamente con él, tales como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger, si algo revela es que ellos mismos fueron tan «filósofos malditos» como lo fue el efesio, aunque nadie se atrevería a catalogarlos de «¡malditos filósofos!». En el mundo árido y, en ocasiones, apesadumbrado de la filosofía, que un ramillete de sus mejores pensadores opte no sólo por la soledad, el pesimismo, la melancolía y la tristeza, sino asuma, además, una fuerte dosis de desesperación no debería asombrarnos en demasía, habida cuenta la índole de los factores y la naturaleza de las conclusiones que en su cultivo se utilizan y obtienen.

Heráclito fue un filósofo «difícil». Difícil en su propia vida, difícil en sus relaciones, difícil en su encaje personal y difícil, muy difícil, en sus juicios. Aunque no lo buscase expresamente, sus pareceres incidían como auténticos «trallazos espirituales» en todo lo que tocaba, lo mismo fueran personajes consagrados, sacerdotes, gobernantes o doctrinas filosóficas respetadas. Ataca sin piedad al populismo y a los desmanes pseudodemocráticos de su ciudad, a sus regidores y a sus propios compatriotas: «Que no os falte nunca la riqueza, efesios, para que vuestra ruindad destaque», o «bien harían los adultos de Éfeso en ahorcarse y dejar el gobierno de la ciudad a los niños», llega a exclamar. Y aunque deje indemne a alguno de sus predecesores en el pensamiento (de Bías de Priene dice que «superó en valía a todos los demás» y de Tales de Mileto que fue «el primero en practicar la astronomía»), la mayoría de ellos no queda bien parada. Así, de Homero, tras resaltar que era «astrólogo», sentencia que «merece ser expulsado de los certámenes y apaleado, lo mismo que Arquíloco». A Hesíodo no le va mucho mejor, pues tras reconocer que «es maestro en la mayoría de las cosas», critica que se atribuya la más

grande sabiduría a alguien que «ni siquiera comprendía que el día y la noche son una misma cosa»; y cuando afirma que «la extensión de los conocimientos no enseña a tener inteligencia», pone como ejemplo de ello «a Hesíodo y Pitágoras, y aun a Jenófanes y Hecateo». Pero, quizá, el peor tratado de todos fuera Pitágoras, a quien llama «príncipe de los impostores», y al que asigna, tras reconocer que «estudió más que ningún otro hombre y con una selección de sus lecturas formó su propia sabiduría», «estar dotado de mucha erudición y perverso procedimiento».

A mí, Heráclito siempre me ha subyugado, cautivado y estremecido. Sus citas las he prodigado en mis libros de filosofía, y, a la menor ocasión, las utilizo como punta de lanza para el ataque o la defensa, pero, sobre todo, para mostrar en su «gloriosa» desnudez tantos lugares comunes, tantas entelequias y tantas afirmaciones gratuitas que solemos aceptar sin mayor juicio y sin el pago previo de la reflexión crítica. Es un vehículo extraordinario y, en ocasiones, imprescindible para entrar en los vidriosos y peligrosos campos de los dioses, de la muerte, de los sueños y del más allá. Su relativismo, sus dudas, sus denuncias, sus juicios acerbos, sus demoledoras impresiones y sus enigmas constituyen una incitación permanente, un desafío constante y una llamada casi irrelegable a adentrarnos donde reina la oscuridad, el misterio y la incógnita. Su lámpara orientadora suele ser buena guía, quizá porque, como escribe Nietzsche, «en cada palabra de Heráclito se expresa la majestad de la verdad captada mediante la intuición, no mediante la lógica».

Pero hasta este libro, empero, no me había limitado a utilizar sus fragmentos en una u otra ocasión como apostilla, reclamo o mera refutación a propósito de un determinado tema, sino que uno de esos fragmentos, para mí de los más sublimes y extraordinarios, había sido objeto de tratamiento monográfico en mi obra *Meditaciones filosóficas*. Allí, y bajo el poco reverente título «Las dudas de Zeus», me aboqué al tratamiento en profundidad del texto heracliano, «lo Uno, lo único sabio, no quiere y al mismo tiempo quiere ser llamado con el nombre de Zeus». El reto intelectual que supone en todos los órdenes es magnífico; se acerca a Demócrito y establece un criterio de relatividad y ambivalencia sorprendente para su tiempo. No voy a reproducir mi reflexión al respecto, y remito al libro citado a quien tenga curiosidad por conocerla; sólo añadiré, aquí y ahora, que ésta, mi primera incursión seria en el *corpus* heracliano, fue también la tentación insalvable, pues desde ese momento supe, tras haber probado el néctar y la ambrosía que destila el pensamiento de Heráclito exprimido con ansia y fuerza, que repetiría, que volvería a zambullirme en ese turbión y que ahora ya no sería con un pensamiento aislado, sino con lo más selecto y mejor de su rica cosecha. Ahí está el origen directo, la justificación y el motivo de este *Repensar a Heráclito*.

¿Es el presente un libro más sobre Heráclito? Sí y no. Sí, porque, como es obvio, gira en torno a la parte conservada de su pensamiento y trata de obtener de ella las saludables lecciones que permite; con lo que, inevitablemente, hay que introducirse en el conjunto de opiniones y pareceres que multitud de autores han prodigado,

buscando el acomodo en esas líneas maestras que al correr de los años se han ido asentando: de manera fundamental, el fluir continuo de todas las cosas y la *coincidentia oppositorum*. Y no, porque he intentado no conformarme con esto y he tratado de llevar el pensamiento de Heráclito a nuestros días, contrastándolo con las nuevas realidades, incardinándolo en hechos de reciente factura y haciéndole decir aquellas cosas que demanda el tipo de vida al que pertenecemos.

¿Es ello una «herejía» o una utilización inadecuada de Heráclito? Pienso que no. Si hasta los Libros Sagrados de las religiones reveladas o de salvación experimentan semejante acomodo y deben ser adaptados a las consecuencias del devenir inexorable de los nuevos tiempos, ¿cómo sustraer del mismo proceso a las doctrinas de un determinado filósofo medular, de uno de esos pensadores, como es el caso de Heráclito, que pensaron para siempre y se incorporaron a la categoría de los que se denominan, en feliz expresión de Heidegger, filósofos iniciales?

Aparte de que el repertorio de sentencias del maestro de Éfeso lo permite y aun lo demanda en su núcleo sustancial. Heráclito es uno de esos pocos pensadores instalados naturalmente en la profundidad, avistadores de lo que la mayoría no ve y capaces de pensar *ad aeternum*. Por ello, sus claves filosóficas fundamentales no sólo pueden sino que deben ser trasladadas a la hora presente, pensadas de acuerdo a nuestras exigencias y actualizadas de tal manera que encajen, sin forzamiento alguno, en un mundo tan distinto y al mismo tiempo tan igual de aquel que, junto a unos pocos, tan decisivamente contribuyó a diseñar en sus líneas maestras. Hay pensamientos que, una vez dichos, quedan dichos para siempre y proclamaciones que, tras formularse, ya no es posible eludir; algunos de unos y otras corresponden a Heráclito, por lo que reconocer su permanencia, a través de los pequeños retoques y los mínimos acomodos que el paso del tiempo impone, pienso es la mejor manera, no de desvirtuar al maestro, sino de asegurar su permanencia indeleble. Es lo que he pretendido en esta obra.

Al concluir la presentación de la misma, quiero hacer reconocimiento especial de un libro que me ha sido particularmente útil y que he usado y hasta «abusado» a discreción. Se trata del recientemente aparecido *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López. Se trata de un libro de Heráclito para los libros sobre Heráclito, ya que recoge en relación con cada uno de los fragmentos heraclianos, prácticamente, todo lo que le sirve de antecedente (Píndaro, Homero, Hesíodo, Esquilo), todo lo coetáneo y todo lo que al correr de los siglos y hasta nuestros días se ha ido diciendo al reclamo intelectual de uno de los pensadores filosóficos más sugestivos y sugerentes de todos los tiempos. El libro en cuestión me ha aliviado de muchas fatigosas búsquedas, me ha suministrado ordenado, en la materia y en el tiempo, un mosaico de pareceres casi inagotable, y me ha facilitado, de manera considerable, la confección de una obra que, sólo por referirse a Heráclito, ya es, de partida, difícil, compleja y polémica.

Septiembre de 2010

Ángel Cristóbal Montes
Universidad de Zaragoza

1.
«SI NO SE ESPERA, NO SE ENCONTRARÁ LO INESPERADO»

Como es habitual en él, Heráclito parece plantear con su enunciado una contradicción-paradoja, que llevaría al intérprete a detenerse ante ella, a rendirse ante la imposibilidad de remontarla e, incluso, a concluir que nos hallamos en presencia de una obviedad, como tantas veces ocurre con las formulaciones del filósofo de Éfeso. Heráclito juega con los destinatarios de sus pensamientos, gusta de sumirlos en la oscuridad y en la incógnita, con despistarlos y con ofrecer vías de discusión que abruptamente chocan con un obstáculo insuperable. El mejor antídoto contra esta contrariedad y contra semejante desafío ha sido siempre el de no desmayar, el de buscar vías alternativas y el de intentar encontrar el sentido profundo que tienen sus reflexiones. Ese espíritu va a presidir este libro, arropado, eso sí, por el propósito de acomodar sus textos a la realidad de nuestros días, al objeto de mostrar la permanencia de su genio, la constante utilidad de los mismos y cómo el pensamiento moderno puede servirse del cauce indagatorio que el insuperable jonio cavó para siempre, pues, no en balde, la filosofía no es otra cosa que el no rendirse ante los retos y desafíos que ofrece el pensamiento permanente del hombre.

Lo «inesperado» es lo que no se espera, y, sin embargo, puede suceder y, en algunas ocasiones, sucede. ¿Por qué no se lo espera si puede ocurrir y, a veces, ocurre? Pues no se espera por lo insólito de su aparición, por su naturaleza sorpresiva, por su impredecibilidad e imprevisibilidad que le son ínsitas y porque los hombres no solemos ser tan precavidos cuando la precaución exige hondas indagaciones, cautelas extremas y la búsqueda de caminos extraños y trabajosos para tratar de representar los misterios y enigmas que acosan nuestras vidas. Quizá, de todos estos obstáculos e inconvenientes sea el mayor el del intenso y extenso estudio que habría que realizar para adelantar mentalmente supuestos representativos en los que se anticiparían sucesos poco comunes, insólitos, extravagantes y extraordinarios. El propio Heráclito lo insinúa cuando, según las distintas versiones, habla de «no se lo puede buscar, no hay camino hacia ello», de «imposible de buscar como es sin vía cierta», o de «es recóndito e inaccesible».

Lo inesperado no es lo imposible, sino tan sólo lo normalmente no previsible. Si fuera lo primero, obviamente no tendría sentido esperarlo, tanto por *ad impossibilia nemo tenetur*, como por convertir la espera en pura banalidad, en torpe juego y en intento de desafiar las reglas inmutables del Cosmos. Quien así actuara, quedaría convertido, *eo ipso*, en adivino, mago, astrólogo o vidente que no son, precisamente, los oficios por donde discurren los caminos de la filosofía o la ciencia, en cuanto no

se habría salido de la esfera del mito y se hallaría inserto en las mallas de la leyenda, la fantasía y la imaginación creadora, al modo que el propio Heráclito se pronuncia cuando dice que «Homero era astrólogo».

Inesperado es lo que nos sorprende cuando ocurre porque rompe nuestra rutina, nos desconcierta porque quiebra el sesgo habitual de las cosas, y no hemos sabido anticiparlo al estar instalados en la costumbre, la comodidad o la abulia. Inesperado es lo que podría obligarnos a hacer un esfuerzo extraordinario para anticiparlo y ponerlo en el flujo regular de nuestras previsiones; lo que al contemplarlo nos sumiría en un trabajoso mundo de reflexión que entraría en conflicto inmediato con nuestra natural tendencia al menor esfuerzo y a la pereza (lo único que nos queda del mítico tránsito por el Paraíso); lo que supondría el impulso de la humana condición hacia cotas mentales en las que, en buena medida, dejaríamos de padecer las insuficiencias que estragan nuestras vidas, en las que el azar, la suerte y la sorpresa, pese a la arrogancia y vanidad que nos caracteriza, siguen teniendo hoy, como hace mil o dos mil años, un papel desproporcionado y absolutamente humillante para el hombre.

Inesperado es lo que no se espera, pero no porque sea inesperable, sino porque hemos decidido, consciente o inconscientemente, no esperarlo. Lo inesperado tiene junto a un elemento objetivo de rareza, no habitualidad y ausencia de experiencia ordinaria, un fuerte y componente subjetivo de irresponsabilidad, indiferencia y despreocupación, que desdibuja profundamente el carácter con que suele presentarse y nos lleva a considerar, sin mayor indagación reflexiva, como contradictoria y paradójica la formulación heráclita que se comenta. Bajo este enfoque subjetivista, lo inesperado cambiaría de sitial, ya que ahora su caracterización vendría dada, de manera fundamental, por el hecho de que se ha tomado la humana determinación de no anticiparlo, de no precaverlo, de no esperarlo. Y esto, como luego razonaremos, puede cambiar la tradicional interpretación del texto de Heráclito y aventar descarnadamente la insuperable contradicción que se le atribuye de manera gratuita.

Lo curioso es que en el propio medio jonio donde surge el pensamiento que se comenta hay un significativo anticipo de semejante dualidad en la contemplación de la materia. Para Pitágoras, «no esperarás lo que no debe esperarse, y nada de este mundo estará oculto para ti», y, en cambio, en el sentir de Jenófanes, «los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio, sino que a través de la investigación llegan los mortales a descubrirlas». La diferencia de matiz es en extremo interesante y significa un cambio de enfoque tan representativo que lleva a valorar el punto en estudio de maneras diametralmente opuestas.

La proposición de Pitágoras es captadora y promete frutos estimables inmediatos. Si no se espera lo que no debe esperarse, el panorama del conocimiento se despeja significativamente, y todo queda al alcance de la humana comprensión: «nada de este mundo estará oculto para ti», esto es, si se afirman los pies en el suelo de la realidad, se abandonan las fantasías mentales y se contenta uno con lo que está al alcance de su percepción, las brumas del desconocimiento, la inseguridad y el desconcierto se

disipan como por ensalmo y todo queda a disposición de que el hombre lo comprenda y domine. En una especie de taumaturgia, basta con tener la suficiente claridad, prudencia y realismo mentales, en una posición conceptual que parece anticipar la de los modernos pragmatistas anglosajones, para comprender que no hay que esperar lo que no debe esperarse, para conformarse con lo que habitualmente sucede y para expurgar nuestro pensamiento de las falacias y arrogancias de intentar penetrar en el mundo de lo desconocido, y, de inmediato y de manera mecánica, nuestra mente alcanzará a comprender todo lo que ha quedado limpio de semejante pretensión abarcadora de lo inaccesible.

El planteamiento pitagórico es cuestionable desde diversos ángulos. Primero, porque no se alcanza a ver ni puede explicarse el fundamento imperativo del «no esperarás» inicial, pues ¿quién o en función de qué se establece la prescripción cogente de no esperar, habida cuenta que lo propio de la mente humana es el desafío, el afán de saber y el propósito de penetrar lo desconocido? Segundo, el carácter pretencioso, falsamente ético y dudosamente docente del «lo que no debe esperarse», ya que no se adivina de dónde amanece ese «debe», quién lo dispone y cómo se justifica semejante imposición limitadora y aun mutiladora de los poderes mentales. Tercero, porque encierra una contradicción, ésta sí, insuperable, pues resultaría que en el mismo instante en que deja de esperarse lo que no debe esperarse, se produce milagrosamente el desvelamiento de todos los secretos, la luz invade todos los misterios, «y nada de este mundo estará oculto para ti», cuando lo que sucede es exactamente lo contrario, ya que en el momento en que se renuncia a lo impredecible, el mundo de lo conocible se reduce significativamente y queda circunscrito a lo que perciben de manera inmediata los sentidos.

En realidad, el milenario proceso de adquisición y acumulación de conocimientos por parte de los humanos, especialmente los atinentes al mundo científico, ha funcionado exactamente al revés de lo preconizado por Pitágoras. Ha sido por esperar lo inesperado, por no conformarse con las simples percepciones y por enfrentar lo desconocido, echando mano a la experiencia, la observación, las hipótesis, las conjeturas, la demostración, las experimentaciones y la rectificación, cómo la mente humana ha ido penetrando los secretos de la naturaleza, avanzando en el conocimiento de sí misma, y desvelando una tras otra las complejidades cósmicas.

El prodigioso avance del conocimiento científico, el salto cualitativo de una ciencia helena, que, en expresión de Heidegger, ni quería, ni sabía, ni podía ser exacta, a una ciencia moderna basada en la exactitud de las matemáticas, es tan fenomenal que no se acierta a ver cómo podría haber tenido lugar si el hombre de pensamiento se hubiera detenido ante lo inesperado, y, sobre todo, cómo hubiera sido posible rebelarse contra un estado de cosas limitado a la pobre recepción de los datos suministrados por los sentidos materiales. La conformidad con el *statu quo*, la renuncia a penetrar lo inusual, el abandono del inconformismo y el seguimiento mecánico de lo que normalmente ocurre hubieran supuesto una losa tan formidable

que habría detenido el progreso de la humanidad o, al menos, lo habrían reducido en el aspecto científico al panorama que históricamente nos mostraron y todavía nos muestran hoy aquellos pueblos que quedaron presos de la superstición, los dogmas y los prejuicios. Con la paradoja histórica añadida de que semejante situación habría tenido apoyatura importante en un pensador griego, Pitágoras, supuestamente impulsor del juego «científico» de los números, pero que no debió confundir la honda visión de Heráclito cuando se atreve a nominarlo «el abuelo de todos los impostores».

Jenófanes, el primer teólogo griego y el inspirador del primigenio relativismo divino, es de un parecer netamente opuesto al de Pitágoras, recién expuesto, cuando advierte que «los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio, sino que a través de las investigaciones llegan los mortales a descubrirlas». La divinidad hace conocedor al hombre de determinadas verdades, tal cual ocurre cuando la diosa Diké, la diosa-verdad, en cuanto, como dice Heidegger, la verdad misma es la diosa, revela a Parménides determinadas sapiencias o las musas anticipan al narrador aspectos verdaderos, pero no lo hace sabedor del todo, no ponen en su poder el conocimiento de la totalidad de los problemas, interrogantes y misterios que pueblan la tierra y los cielos. Hace algo mucho mejor y enaltecedor de lo humano: pone en posesión del hombre un instrumento, mágico y extraordinario donde los haya, el pensamiento, la inteligencia, la conciencia reflexiva, que le va a permitir adentrarse en las tinieblas de lo desconocido y avanzar en el desvelamiento de los secretos.

El pensamiento de Jenófanes es por completo moderno, se inserta en la formulación científica de nuestros días y hace de la investigación el medio para alcanzar y aumentar sin límite el conocimiento de las cosas, pues «a través de la investigación llegan los mortales a descubrirlas». Esto es, son los hombres quienes, por medio de la reflexión, van derribando una tras otra las murallas de la ignorancia y accediendo progresivamente al conocimiento de tantas y tantas cosas que desconocen. Como si de un robot mágico se tratara, los dioses ponen sobre la tierra un ingenio particular, el hombre, dotado de un mecanismo reflexivo que le permite alcanzar el desvelamiento de lo que *ab origine* le está oculto e ir dominando intelectualmente un poderoso mundo que, desde el punto de vista material, es infinitamente superior a la leve e insignificante criatura humana. Llama la atención que el pensamiento occidental moderno que ha puesto en el dúo Galileo-Bacon el origen de los planteamientos científicos, no haya advertido y resaltado debidamente el carácter anticipador que en esta materia tiene el pensamiento transcrito del ilustre teólogo de Colofón.

Ahora bien, en la permanente tarea de ir dando respuesta a las muchas incógnitas que el mundo y la propia naturaleza humana plantean a los mortales, parece obvio que éstos sólo lograrán avanzar sostenidamente en la medida en que se planteen, no sólo lo esperado, a través de los primeros atisbos del poderoso nexo causal, que formulan con total claridad tanto Demócrito como Arquímedes, sino también lo inesperado, aquello que se nos muestra, al menos hasta su constatación y dominación

definitivas, fuera del ámbito de la ley de causalidad. Hay que esperar lo inesperado, hay que contemplar la posibilidad de aquello que no sucede de ordinario y hay que adentrarse en la jungla de lo desconocido, portando la brújula de la anticipación, para poder acceder, paso a paso, a ese gigantesco universo interior y exterior ignoto que, como gustaba decir Einstein, «se alza ante nosotros como un enigma grande y eterno, pero accesible, en parte al menos, a la inspección y al pensamiento». Si no se espera lo inesperado, el conocimiento filosófico y científico de las cosas quedará entorpecido, resultará varado, porque la mente humana continuará dando vueltas *ad aeternum* en torno a la parquedad y poquedad de lo conocido; y ello por más que la espera de lo inesperado tampoco garantice *in totum* el advenimiento de esto último, pues, según advierte con sagacidad García Calvo, «a cada esperanza que uno concibe o idea sobre lo por venir que se hace, está borrando una de las posibilidades de dar con algo inesperado».

«Si no se espera, no se encontrará lo inesperado», sentencia Heráclito, y, desde siempre, a través de las muchas reflexiones que se han vertido sobre esta fórmula, se ha insistido en la literalidad del «no encontrará» o «no hallará» lo inesperado, que es el destino, la amenaza y el castigo de quien no osa posar su vista más allá de lo que observa, un punto más alejado de lo que conoce. Antes hablábamos de que en semejante conminación hay tanto un elemento objetivo atinente a lo esotérico de lo inesperado cuanto un factor subjetivo que hace relación a la falta de impulso del que no plantea el acceso a ello. Ahora queremos profundizar, según se anunciaba, algo más en esta nota de la ínsita subjetividad de la fórmula que nos ocupa, porque, quizá, a través de ella se logre encontrar el sentido último y la versión actualizada a nuestra visión moderna de las cosas del pensamiento heracliano.

La razón de ello es que en la interpretación tradicional del mismo late una cierta contradicción que a mí me parece insuperable con las solas fuerzas de la fórmula, aparte de que en todo caso no cabe garantizar, ni que no encuentre lo inesperado el que no lo espera, ni tampoco que el que lo espera lo hallará. Estamos en el reino especial de lo desconocido, de lo ignoto, de lo que no ocurre normalmente y de lo que cuando sucede no muestra con claridad cuál es su causa y su línea de presencia y de actuación. El esperar lo inesperado no es garantía de que éste acabará apareciendo, porque hay secretos «en los cielos y en la tierra» que no están en los libros de los hombres (Shakespeare), misterios que se nos resisten y continuarán resistiendo *per saecula saeculorum* e ignorancias que no logrará barrer el limitado instrumento de la inteligencia humana. Ni siquiera la visión moderna del esperar lo inesperado, en cuanto acicate de la investigación científica y reto permanente del que se enfrenta con bagaje adecuado a los grandes interrogantes *ad extra* y *ad intra* del hombre, garantiza, ni mucho menos, que algún día alcanzaremos conocer los grandes secretos que nos plantean, por recordar la vieja y sensible frase de Kant, el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y el mundo moral dentro de nosotros mismos. Primero, porque, no obstante los grandes y significativos avances científicos producidos,

todavía desconocemos el noventa y cinco por ciento de la materia del Universo y el noventa por ciento de los procesos y funciones de nuestro propio cerebro. Y segundo, porque, según hemos razonado en una obra anterior (*La bendición-maldición del pensamiento*), nuestra inteligencia es esencialmente ininteligible, y pase el tiempo que pase (no participo en la concepción de Teilhard de Chardin de que la conciencia reflexiva es «todavía» una inexplicable anomalía), y avancemos lo que avancemos en el dominio del mundo exterior y en la conciencia del mundo interior, jamás lograremos penetrar el misterio de nuestro pensamiento y hacer inteligible la inteligencia que portamos, quizá porque no haya misterio alguno, sino mera función orgánica enferma o descarriada que se aventura por orbes que no le conciernen. Al fin y al cabo, como hace milenio y medio considerara san Agustín, «el alma no puede ser comprendida por el hombre, y, sin embargo, es el hombre mismo».

Pero, tampoco, el no esperar lo inesperado es garantía de que éste no se presentará, porque la experiencia nos muestra hasta la saciedad cómo acontecimientos insólitos, fenómenos no adelantados, conocimientos no presumidos y sucesos esotéricos y extraordinarios se han revelado, patentizado y hecho presentes, por más que el pensamiento del hombre no se los hubiera planteado y por más que no se esperase su presencia y operatividad. El azar, la casualidad, las fuerzas ciegas, la concatenación de acontecimientos no diseñada, el juego mecánico de factores y aun las «extravagancias» de un cosmos exterior y de un cosmos interior que no podemos prever en todas sus potencialidades y manifestaciones, nos muestran en muchas ocasiones que lo inesperado, lo que no hemos anticipado, aquello que bajo ningún concepto esperábamos, se hace presente en toda su magnificencia, nos llena de asombro y nos deslumbra, por más que mentalmente ni siquiera nos hayamos paseado sobre su posibilidad.

La anécdota de Newton y la caída de la manzana sobre su cabeza a propósito de la ley de la gravedad, ilustra mejor que cualquier otra fórmula alambicada, la realidad de que, en ocasiones, lo inesperado se presenta aunque no se haya esperado bajo aspecto alguno.

Una vez acreditado, pienso, que el nuevo esperar lo inesperado no garantiza que se «encontrará» o se «hallará» éste, así como que el no-esperar tampoco asegura que el mismo no se producirá nunca, urge reconstruir y actualizar la interpretación del pensamiento de Heráclito si queremos dotarlo de sentido dentro de las coordenadas de la reflexión moderna, pues hoy no cabe considerar que la simple espera constituya el camino válido para acceder a lo inesperado, sobre todo si el pensamiento heracliano alude a que a éste «no se lo puede buscar, no hay camino para ello» o resulta *ex natura* «recóndito e inaccesible», según la fórmula que se utilice. Y es que se da, al menos aparentemente, una grave desproporción entre el medio, esperar, y el resultado, la posibilidad de hallar o encontrar lo inesperado.

En la mentalidad moderna no es de recibo que para la búsqueda de lo inesperado (lo insólito, lo desconocido, lo no causal) se haya de partir, como si de un apriori se

tratara, de que no hay camino para su búsqueda, cuando hoy la investigación científica, precisamente por la naturaleza misma del conocimiento científico, encuentra, descubre o construye vías para intentar la explicación de casi todo por muy abstruso y complejo que sea (otra cosa es que lo consiga), sobre todo si se acepta la aseveración de Einstein «el Universo es inteligible».

Ex pari passu, todavía resulta más inadmisible que la intrínseca dificultad de lo inesperado se pueda resolver, se desvanezca a través de la simple actitud pasiva de esperarlo, como si semejante espera viniera a constituirse en una especie de «llave mágica» que abriría los arcanos del cosmos *lato sensu*. Aquí, la desproporción es, si cabe, más ostensible y más acentuada, pues, dada la naturaleza del fruto a encontrar o a hallar, resulta desmesurado que el mismo se produzca sobre el único basamento intelectual de que hay alguien que lo espera. En nuestros días, en los que grandes descubrimientos se alcanzan, no por la mera disposición permisiva del ánimo, sino a través de una voluntad científica bien pertrechada en lo personal y adecuadamente asistida en lo instrumental, no cabe admitir que el acceso a lo desconocido o a lo inesperado vaya a lograrse mediante el recurso de la *vita contemplativa*, a través de la laxa e inactiva actitud anímica de esperarlo. Ésta sería hoy una lectura del texto de Heráclito que no cabe admitir porque choca frontalmente con nuestros planteamientos mentales, con nuestros métodos y con nuestra preeminencia de la *vita activa*. Es como si, *servata distantia*, se preconizase que al científico cuando busca algo le bastaría con encerrarse en su laboratorio o en su estudio y no hacer nada, sino simplemente desear, con uno u otro grado de intensidad, que lo inesperado se produzca porque él lo espera. Es obvio que las cosas no funcionan así en la actualidad y que nadie apostaría por el mínimo descubrimiento si la actitud de los pensadores-investigadores fuera la de la simple «espera»; por más que lo imponderable, lo casual y lo extraordinario tengan lugar también hoy, tal como con ironía y gracia reconocía un afamado bioquímico al afirmar «hago investigación básica cuando no sé qué investigo», o como cuando los grandes matemáticos Poincaré y Hadamard admitían que una demostración matemática puede ser descubierta por ensayos inconscientes y estar guiada por una inspiración de carácter decididamente estética antes que por el pensamiento racional: el poeta adelantándose al científico.

Sobre la base de estas consideraciones, ¿cuál sería el sentido que en nuestros días atribuiríamos al pensamiento de Heráclito que se comenta? Como ésta va a ser la pregunta que nos formularemos una y otra vez a lo largo de este libro, pues se trata de una obra intitulada *Repensar a Heráclito*, esto es, atribuir a los más señalados de sus pensamientos el sentido que las exigencias de nuestro tiempo demandan, creo que es necesario dejar claro en el primero de estos trabajos las razones que nos animan para intentar producir un resultado que, a simple vista, parece iconoclasta y profundamente heterodoxo.

Estas razones son: En primer lugar, la admisión, como no podría ser de otra manera, que los textos del filósofo de Éfeso están escritos en el siglo VI a. C. en Jonia

(parecen ser frases y citas extraídas de un hipotético libro *De la naturaleza*, hoy perdido, que diversos pensadores incorporaron a los suyos, que se han conservado), y, por tanto, que se corresponden con el grado de conocimiento de su época, y no son profecías, adivinanzas o comunicaciones del más allá. En segundo lugar, que el pensamiento de Heráclito (el «Oscuro», el «Enigmático») tiene un sello especial que ha permitido su mantenimiento a lo largo de los siglos, porque, aparte de su talante provocador, tiene, en muchos casos, la apariencia de que si no es eterno lo parece extraordinariamente. La prueba está en el reconocimiento, alabanza y admisión que del mismo hacen filósofos tan señeros como Hegel, Nietzsche, Heidegger o Popper, y muchos siglos antes en el juicio, entre sorprendido y admirado, que Sócrates formula tras la lectura de su libro, a instancia de Eurípides. En tercer término, que tan señalados méritos no sólo no impiden sino que impelen a seguir contando hoy con su guía intelectual porque gran provecho puede obtenerse todavía de su utilización, ya que hay cosas que se dicen una sola vez y son para siempre (así están los ejemplos vivos de Platón, Aristóteles o Kant), o pueden seguirse usando con pequeñas o grandes actualizaciones. Y en cuarto lugar, que el hombre moderno, de la misma manera que no pueden renunciar a su pasado, no pude tampoco dejar de incorporar a éste los frutos de su labor presente, la nueva mentalidad y el actual *statu quo*, porque ése es el *continuum* de la labor intelectual, el que Gadamer ha llamado «inacabada e inacabable conversación a través de los siglos»; y sin que ello suponga falsificación, irreverencia o vulneración alguna del pensamiento recibido, cuando lo adaptamos con consideración y respeto a las nuevas condiciones y exigencias de nuestro tiempo. Por todo ello, cuando nos planteamos el nuevo texto, el nuevo sentido y el nuevo significado que debería tener, aunque se irriten profundamente los puristas, santificadores, filólogos y defensores del carácter sagrado e intangible de las palabras (*nomina numina*), creemos que aquéllos deberían ser los que quedan justificados y permiten su óptima utilización («la verdad es lo que funciona o lo que tiene éxito», gustan defender los pragmatistas americanos) en los siguientes términos: «Quien no espere lo inesperado, cuando llegue no lo reconocerá». Algo así como cuando Galbraith advierte que «si no piensas en tu porvenir, no lo tendrás».

¿Se trastorna sustancialmente el originario texto heracliano con esta nueva presentación o formulación? Pienso que no, sino antes bien se enriquece y garantiza su permanencia y utilización, tanto porque se inserta en los nuevos modos del pensar y de la investigación modernos, como porque permite prescindir de los términos «encontrar» o «hallar» que, según antes apuntábamos, escasamente encajan con los métodos que el hombre pensante utiliza hoy en su acción introspectiva y/o extrospectiva.

En efecto, tiene escaso sentido que, partiendo de la base de que a lo inesperado «no se lo puede buscar, no hay camino para ello», resulta que cuando llega sólo se lo atrapa si se estaba esperando, algo que choca de manera frontal con nuestra actual manera de contemplar las cosas del mundo pensante. Frente a lo que hoy sucede, en

el sentido de que por más que siga existiendo lo inesperado o insólito, al descubrimiento, a la constatación del mismo se accede, de ordinario, a través del trabajo metódico, de la búsqueda circunstanciada y del análisis exhaustivo de las posibles causas de aquél, esto es, de una actitud de *vita activa*, en los tiempos de Heráclito y durante muchos siglos más (en realidad hasta las centurias XVII y XVIII en Occidente), lo inesperado sólo se atrapaba, si tenía lugar su aparición y el testigo estaba a la espera, se mantenía despierto, se hallaba intelectualmente preparado, pero no mediante la práctica de los oportunos ejercicios de la razón, sino tan sólo a través de la simple actitud pasiva de la espera, por medio del conducto de la *vita contemplativa*.

Si se observa, la nueva formulación que se propone como más apta para nuestra mentalidad y mucho más adecuada al signo intelectual de los nuevos tiempos, «quien no espera lo inesperado, cuando llegue no lo reconocerá», coincide y difiere en parte con la que Heráclito planteaba hace veinticinco siglos, porque ésa es la clave de toda hermenéutica («mal hermeneuta es el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra», nos dice Gadamer), y porque semejante visión cambiante, que mantiene parcialmente el pasado y al mismo tiempo lo adiciona con vivencias, valores y opiniones de los tiempos futuros, es la que corresponde a la sustancia de la historia, ya que ésta, según palabras también del patriarca Gadamer, «debe escribirse de nuevo desde cada presente» (Benedetto Croce llegaba más lejos al afirmar sin ambages que «la historia es siempre historia contemporánea»).

Coincide con la textualidad heracliana en que hay una espera de lo inesperado, y ésa es la clave del pensamiento, y de la que no cabe prescindir, so pena de trastocarlo irremediablemente. La sustancia permanente e intangible de la afirmación del filósofo de Éfeso descansa en las ideas de que existen cosas inesperadas, cosas que de ordinario no se presentan, pero que pueden presentarse y de hecho se presentan en unas u otras ocasiones, y una actitud de espera, espera posible y conveniente, pero que no siempre se da, ya que hay personas que esperan lo no-esperado, esto es, personas particularmente vigilantes, inquietas, despiertas y preocupadas, y otras que dormitan, se desentienden de lo porvenir y en nada se inquietan por lo que no está irrefutablemente presente, personas que olímpicamente pasan de todo aquello que no aparezca impactante frente a sus ojos.

Pero, a partir de ese núcleo indeformable e insustituible, todo cambia, todo debe cambiar si queremos que el planteamiento nos pueda seguir sirviendo en la actualidad, que es el desiderátum del pensamiento fundamental. Cambian la actitud y el posicionamiento del sujeto, que deja de ser contemplativo inerte, simplemente esperanzado, en primer término porque en aquellos tiempos preclásicos y clásicos la actuación investigadora en nada se correspondía con lo que luego sería la propia de la investigación científica moderna, y después porque el propio Heráclito desanimaba a adoptar un comportamiento diferente al respecto, en cuanto advertía que lo inesperado resulta «recóndito e inaccesible».

Antes señalábamos que por más que la búsqueda de lo inesperado, siempre posible, exigible y operativa en la mentalidad moderna, no garantice, ni mucho menos, el logro de lo buscado, ello no empece que en numerosos casos (basta con repasar al respecto la larga, muy larga y siempre en aumento lista de descubrimientos de cosas inesperadas) el objetivo se alcance y lo imprevisto se consume como fruto principal, aunque nunca deba desecharse la importancia del factor suerte, de una actividad mental reipersecutoria que viene a demostrar *ad nauseam* que lo inesperado es perseguible y que la conminación de Heráclito, en el sentido de que no se lo puede buscar porque no hay camino para ello, ha quedado gloriosamente superada y hoy sucede de ordinario lo opuesto.

Admitida, pues, la permanencia del núcleo «esperar lo inesperado», comienzan las diferencias entre la originaria textualidad de la frase de Heráclito y la que ahora se propone por las razones que han quedado señaladas *ut supra*, cosa que no significa, y no me cansaré de repetirlo, desnaturalizar, mutar o transformar el pensamiento heracliano, sino tan sólo adaptarlo, acomodarlo y darle la redacción que se corresponde con los nuevos tiempos, pero conservando su espíritu, ya que en otro caso no estaríamos «repensando a Heráclito», sino traicionándolo y usurpándole ilícitamente la gloria imperecedera que *ad aeternum* le pertenece sin que tenga que compartirla con nadie.

La primera diferencia importante sería de tipo psicológico, de posicionamiento mental, pues no es lo mismo esperar lo inesperado cuando el esperante está «atado de pies y manos», en razón de que en su espera no puede impetrar ninguna ayuda (salvo rezar) ni intentar acortar los tiempos, aumentar el esfuerzo o ponerse a transitar vías al efecto, ya que *ex professo* se le advierte que tales vías no existen, que esperar lo inesperado vertidos a ello, buscándolo, empeñados en su consecución y convencidos, como hoy lo estamos con toda claridad, de que aunque el dios Azar siga teniendo participación importante, el esfuerzo indagador es imprescindible desde el punto de vista subjetivo, y en numerosas ocasiones determinante desde el ángulo objetivo, para llegar a lo inesperado. El posicionamiento es tan distinto que, necesariamente, lo que acaezca respecto a lo inesperado no puede tener la misma connotación, idéntica valoración o similar reacción, pues en un caso nos hallamos ante una postura inerte y pasiva, y en el otro nos situamos ante un planteamiento vivo y activo.

En el primer supuesto se queda a la espera de que el misterio se disipe en función de fuerzas ajenas a la humana condición, mientras en el segundo se busca el desvelamiento del secreto mediante el esfuerzo y la dedicación de lo mejor de la capacidad reflexiva de la criatura humana.

Y la segunda diferencia trascendental sería de tipo consecuencial, de índole negativa de determinados efectos, pues ya no será sólo o básicamente que ante quien se presente lo inesperado no se produzca el fenómeno de su encuentro o hallazgo, en razón de que estaba en la neutra postura de simple espera, sino por virtud de que lo ha estado buscando, de que ha empeñado sus dotes indagatorias en pro de la

consecución de lo oculto, porque además de que ya no nos encontraremos ante un fenómeno de apropiación de lo inesperado, el posicionamiento del esperante, que de pasivo ha pasado a ser activo, sufrirá una retorsión tan especial que mutará por completo al estatus de quien simplemente se ha desentendido de lo inesperado. Me explico.

En su versión tradicional, la fórmula heracliana que comentamos presenta un doble frente: quien no espera lo inesperado no lo hallará y quien lo espera puede encontrarlo cuando el mismo haga aparición. Con la que ahora planteamos, la situación cambia de manera sustancial, pues ya no se trataría sólo de que el esperante es un esperante activo, que se mueve en persecución de lo oculto y desconocido, sino además y fundamentalmente de que quien no trabaja en pro de ello, quien no se mueve en esa dirección y quien no se empeña en el desvelamiento del misterio, caso de que aparezca lo inesperado, no sólo no estará en condiciones de proceder a su apropiación, sino que ni siquiera se dará cuenta de que ha llegado lo imprevisto, no reconocerá lo que ante sus ojos se ha producido, porque su *ataraxia* lo incapacitará para ello.

Según el sentido de la fórmula al uso, el que no espera lo inesperado no lo encuentra (¿y cómo habría de encontrarlo si no lo busca?); según el sentido que ahora proponemos, el que no se afana en la persecución de lo no esperado no está en condiciones, cuando éste se consume, de reconocerlo. Y no se trata de un simple matiz o de una mera nominación diferente de lo que ha tenido lugar, sino, pienso, de un significativo cambio de escenario y de un efecto consecuencial particularmente diferente.

Cuando en la contemplación secular del pensamiento de Heráclito se asigna al que no espera lo inesperado el dato negativo de que no lo hallará o encontrará, aparte de que se relacionan situaciones que escasamente pueden tener punto de engarce, pues no se alcanza a ver qué vinculación puede haber entre la pasiva actitud de no esperar y la muy activa de encontrar o de hallar, se produce la doble inconsecuencia de que de la espera de lo imprevisto éste pueda surgir y de que de semejante aparición se pase a un fenómeno hallazgo, cuando, *ex definitione*, se ha partido de que no se estaba buscando lo inesperado.

Con la fórmula que ahora se propone, «quien no busque lo inesperado, cuando llegue no lo reconocerá», pienso que las anomalías apuntadas se reconducen y aun se superan de manera significativa. Una cosa es no encontrar y otra, particularmente diferente, no reconocer. Respecto a quien se limita a no esperar algo sin el aditamento de factor alguno de búsqueda, difícilmente cabe considerar que el mismo no hallará ese algo que en momento alguno ha perseguido, porque se produce una evidente desproporción entre el medio y el resultado, y porque se asigna a la actitud negativa de no esperar el extraordinario efecto de no encontrar, algo esto último que sólo tiene sentido y justificación en la medida en que se haya puesto en marcha un procedimiento de indagación de lo desconocido. Sería algo así, *servata distantia*,

como decir que el cazador que en un determinado día permanece en su casa y ha decidido no salir a cazar, ese día no cobrará pieza alguna, pues es obvio que quien no se pone en movimiento en pos de algo, bajo ningún concepto puede llegar a encontrar lo que no ha perseguido.

Nosotros proponemos un planteamiento diferente, partiendo también de un punto de arranque distinto, según se ha comentado con reiteración en las páginas precedentes. Se trata de que el sujeto, supuesto receptor de lo desconocido, no se limita a esperar quietamente, sino que emprende la búsqueda de lo ignoto. En este supuesto, de la misma manera que resulta desproporcionado y sin sentido considerar que si no espera lo inesperado no lo hallará, deviene por completo lógico estimar que quien se ha puesto en movimiento en pos de éste puede llegar a encontrarlo, puede advenir a su hallazgo, pues esto último es lo que ha estado ocurriendo en Occidente, y por extensión en el resto del mundo, cuando a partir del siglo XVII, con un fondo filosófico clásico sólido y propiciador, se puso en marcha ese poderoso movimiento indagador que ha dado lugar al pensamiento científico, a la ciencia moderna. Ese descubridor, ese investigador y ese científico que, con uno u otro grado de claridad y determinación, persigue lo desconocido, cuando accede a él y lo desnuda puede proclamar que lo ha encontrado y que, en consecuencia, se apropia de él. Es el factor activo que tanto caracteriza al individualismo típicamente occidental.

Pero, por eso mismo, en el supuesto de que alguien no haya iniciado el proceso de búsqueda, hablar de que el mismo no ha encontrado lo que no perseguía constituye un potente contrasentido, ya que malamente se puede hallar lo no buscado. Encontrar, alcanzar, hallar o conseguir algo supone, *ex natura*, una predisposición hacia ello, un movimiento tendencial en pos de aquello que puede acabar apareciendo, por lo que de la misma manera que resulta absurdo considerar que no ha encontrado lo inesperado aquel que simplemente se limitó a no esperarlo, deviene pleno de sentido estimar que quien encaminó su esfuerzo a la búsqueda de aquel inesperado y no lo coronó con éxito, no lo ha hallado, no ha conseguido lo que con afán y fundamento perseguía.

Y ahora y en este supuesto es cuando se produce el cambio de matiz (*rectius* el cambio de interpretación) que propugnamos del pensamiento de Heráclito. Esa persona que no esperó lo inesperado, que no implemento los recursos precisos para poner en marcha un proceso indagatorio y que se conformó, teniendo medios y posibilidades, con permanecer inerte, un buen día resulta que ante él se consuma el «milagro», se produce lo no esperado, y aquello que se ignoraba cobra luz y presencia. ¿Cabe decir, en semejante supuesto, que es el que conceptualmente se corresponde con nuestros tiempos presentes, que ha tenido lugar un fenómeno de no encontrar, de no hallar lo inesperado? Pienso que de ninguna manera.

Lo que realmente ha ocurrido es lo siguiente: cuando por virtud del azar, de las coincidencias o de la secuencia natural de las cosas algo que se desconocía se presenta ante los ojos de aquel que no lo ha buscado, no es que éste no lo encuentra o

halla, sino que simplemente no lo reconoce, no llega a percatarse de lo que en realidad ha ocurrido. La producción de lo inesperado, la aparición de aquello que no se ha buscado y el encontronazo circunstancial con lo que no ha sido objeto de seguimiento concienciado, cuando acaecen, dan lugar a una situación que no tiene sentido de no encontrar, ni de frustración ante su no consecución por virtud del esfuerzo vertido, y ni aun siquiera de sorpresa por su presencia, sino que el término, en nuestra opinión, que mejor lo revela y alcanza más cumplidamente a definirla es el de no-reconocimiento. Quien de sopetón se tropieza, no con lo que no esperaba sino con lo que no estaba buscando, probablemente ni se dé cuenta exacta de lo que está pasando, e, incluso, aunque se percate de que algo extraordinario o excepcional ha sucedido, no alcanzará a reconocerlo, porque su mente no se hallará en la onda de lo que acaba de ocurrir.

2.
«HE MIRADO DENTRO DE MÍ»

Prefiero esta expresión a las que tradicionalmente se han utilizado, «me investigué a mí mismo», «me he investigado a mí mismo» o «yo he estado en busca de mí mismo» en relación con el pensamiento de Heráclito en este punto, porque, por las razones que luego se aducirán *in extenso,* dicho pensamiento, en la línea que *ab initio* de esta obra se explicitaba, encaja mejor con el significado y orientación que de acuerdo a las necesidades y apetencias intelectuales de nuestro tiempo debe asignarse a la formulación heracliana.

Desde siempre se ha considerado que esta proposición de Heráclito guarda relación con uno, el más viejo, de los dos mandamientos que adornaban el frontón de Delfos, *gnothi seauton* o «conócete a ti mismo» (el otro, y más reciente, era *medén agan* o «nada en exceso»), y que, en opinión de Hannah Arendt, «pueden considerarse, y han sido considerados, los primeros preceptos generales prefilosóficos de carácter moral». Y, en verdad, que la tentación al respecto es muy fuerte y casi impostergable, pues entre el mirar dentro de uno mismo o el investigarse a sí mismo y el conocimiento de uno propio, a simple vista, parece mediar una relación de causa a efecto, la relación de que la introspección, el explorar nuestro interior, el mirar dentro de sí y el paseo por el alma (Platón), difícilmente pueden conducir a lugar distinto del propio conocimiento, de tomar conciencia de nuestra misma singularidad humana. Los testimonios en este sentido son casi inagotables. Veamos:

Plutarco recoge la frase de Heráclito como si al formularla el filósofo de Éfeso «hubiera cumplido con algo magno y sagrado», y, a continuación, escribe también el mandato délfico «conócete a ti mismo», dando a entender que mediante la observación que tiene lugar cuando uno se adentra en el piélago de su interior anímico, sin solución de continuidad tiene lugar la puesta en marcha de un mecanismo que indefectiblemente acaba produciendo el inmejorable fruto de aumentar el conocimiento, la dilucidación de uno mismo.

Otro tanto ocurre con Pitágoras, Juliano y Teofrasto. Jenofonte, tras preguntar si se ha estado alguna vez en Delfos y se ha leído la inscripción grabada en el templo *gnothi seauton*, inquiere, «¿crees que se conoce a sí mismo aquel que sólo conoce su propio nombre?», por lo que recomienda ahondar en la comprensión de nuestra alma, ya que (ahí se halla el matiz moral que líneas arriba se apuntaba por boca de la extraordinaria Arendt) «quien se conoce sabe lo que es útil para procurarse bienes y economizarse males».

Entre los pensadores modernos, también abundan los que atribuyen al

pensamiento de Heráclito que comentamos el propósito de buscar el conocimiento del mismo que se investiga, siguiendo la estela, lo reconozcan o no, que al efecto dejó Platón cuanto advertía que «es imposible ser sabio sin conocerse a sí mismo», por lo que se reconocía de la misma opinión del que colocó (se cree que fue Quilón) en el templo de Delfos la inscripción aludida, ya que «no estoy lejos de definir la sabiduría como el conocimiento de sí mismo…, (pues) conócete a ti mismo y sé sabio son la misma cosa».

Para Nietzsche, que considera a Heráclito, con su típica exaltación, el filósofo más claro (a él que lo apodaban el «Oscuro») y profundo de todos los tiempos, «al eremita efesio del templo de Artemisa no le arrebata deseo alguno de ayudar, salvar o liberar, a los demás…, (pues) no necesita a los hombres ni siquiera para conocerlos»; por lo que cuando proclama «me investigué a mí mismo», no da a entender otra cosa que la de que ha consumado en su persona el precepto délfico, ya que, «contrariamente a la observación científica, la sabiduría emana de dentro». Y para nuestro Ortega, aparte de considerar el pensamiento de Heráclito, quizá «la primera frase conscientemente filosófica que registra la historia griega», pues mientras los pensadores no se buscaron a sí mismos, no diferenciaron lo perceptible de lo inteligible, encuentra que a través de ese camino que iniciara Heráclito «se llega a una noción de la verdad que algunos llaman dinámica, en oposición a la estática o lógica».

No obstante, es también notable el número de pensadores que atribuyen al texto heracliano que se comenta un significado casi totalmente opuesto al que se acaba de glosar, pues lejos del propósito de propiciar y exigir el conocimiento de uno mismo a través de la introspección personal, Heráclito nos estaría diciendo mediante el apotegma que su sabiduría no la había recibido de fuera, sino extraído de su propia entraña intelectual, por medio de investigarse a sí mismo.

Es muy antigua esta postura. Eliano, por ejemplo, aseveraba que el pensamiento de Heráclito podría provenir de Póstumo, que, mediante el *philologos eros*, accedió estudiando a la vejez. Taciano lo atribuye a la condición desdeñosa y autodidacta de Heráclito. Dión Crisóstomo señala que sólo respecto a Hesíodo (aunque éste escribiera al dictado de las Musas) y a Heráclito no se les puede reconocer maestro alguno, y que este último «había descubierto él mismo la *physis* (naturaleza) o modo de ser de todo…, sin haberle dado enseñanza nadie, (pues) de sí mismo había venido a ser sabio». Diógenes Laercio, a su vez, relata que «fue desde la niñez caso asombroso, ya que, entre otras cosas, decía, siendo joven, que no sabía nada, y, llegado a la madurez, que tenía todas las cosas conocidas y que no fue discípulo de nadie, sino que a sí mismo se había investigado».

En la actualidad, esta tesis de que Heráclito al proclamar que ha mirado a su interior no persigue un propósito de conocimiento personal, sino tan sólo da salida a su carácter (*demon*) altanero, despreciativo y soberbio ha continuado teniendo defensores, en cuanto, dada su forma de ser, difícilmente podía reconocer que había

tenido maestro alguno (se enfrenta acerbamente a la escuela de Mileto), y, por tanto, considerarse discípulo de alguno de los primeros *sophoi* (se le atribuye la introducción del término *philosophia*, precisamente para negar la condición de sabios a los viejos físicos milesios). Así, Guthrie asevera que a Heráclito no es posible relacionarlo con alguno de sus predecesores, pues fue un pensador aislado que pasó la mayor parte de su vida (tras renunciar a favor de su hermano de la condición de rey-sacerdote que le correspondía) viviendo como eremita en el templo de Artemisa y predicando su mensaje desde «el pináculo de su misantropía». Para este autor, el método de Heráclito no era *historia* al modo de Hecateo y Heródoto, viajar y preguntar a la gente, tampoco estudiar la naturaleza tal como habían hecho los milesios, ni siquiera la acumulación de saberes o erudición, ni el análisis de los viejos poetas (en especial Homero) que la antigua Grecia consideraba los maestros por antonomasia, sino que «la esencia de su propio método se hallaba en la breve sentencia *Me he investigado a mí mismo*, pues se daba cuenta de que, si se comprendía a sí mismo, habría captado también el *Logos* constitutivo de todo lo demás». De la misma manera, entre nosotros, García Calvo considera que difícilmente puede pensarse que el presunto libro de Heráclito (*De natura*) no representara otro intento que el de rebelarse contra la autoridad de poetas y pitagóricos, por lo que su «me investigué a mí mismo» quiere decir, en primer lugar, que no ha estudiado doctrinas u opiniones ajenas; y, por ello, sitúa esa frase «justamente en el remate del pasaje crítico y metódico, destinado a rechazar la plurisciencia y en general las creencias como medios de llegar a sentir la razón o lógica de las cosas y sus procesos».

Sea como fuere, lo cierto es que al día de hoy, tras el legado filosófico profundo y sugeridor que significa, por simple decantación, el pensamiento de Heráclito (recuérdese que Hegel confesará, con gozo y agradecimiento, no haber dejado de introducir en su *Lógica* ni uno solo de sus apotegmas), no es posible conformarse con que el fragmento heracliano que se va a comentar proyectivamente no es más que un medio para alcanzar el propósito délfico de conocerse a sí mismo, ni mucho menos una salida temperamental y despreciativa para marginar cualquier influencia de maestro alguno en sus ideas, sino que hay que avanzar en el desentrañamiento ideático del pensamiento y en la forma que el mismo nos puede servir en nuestros días a la hora de progresar en la indagación de las grandes preguntas y enigmas que desde siempre asaetean al hombre, si, como dice Heidegger, «el abismo entero de la existencia se abre en medio de la existencia».

Ante el reto de la vida, el desafío de la naturaleza, los peligros exteriores, las ansias de explicación y el propósito humano de encontrarle sentido a su propia existencia, el hombre ha recurrido siempre, desde la aurora de su capacidad reflexiva, a la ayuda, y precisamente en este orden, de la poesía, de la filosofía y de la ciencia, sobrevolando en todo momento sobre estos tres instrumentos la religión. Mediante la poesía, «la cima de las posibilidades del hombre» al decir de Steiner, los hombres

subliman sus deseos, magnifican los sueños y dan salida a la fantasía y a la fascinación: «lo que permanece lo fundan los poetas» y «lleno de mérito, más poéticamente, mora el hombre sobre la tierra», canta Friedrich Hölderlin, uno de los más extraordinarios vates de todos los tiempos.

A través de la filosofía, el hombre se despega del *mythos* y alcanza el *logos*, accede a la especulación, se pregunta y responde sobre lo trascendente y se introduce en un enervante mundo en el que, junto a la felicidad que procura el pensamiento reflexivo, aparece siempre la desesperación de no saber-poder encontrar la respuesta última a sus interrogantes y la «condena» de tener que divagar inexorablemente en torno a su limitación y finitud, en orden a la solución de los problemas que lo embargan. Es el medio que si bien sirve para que Heidegger pueda expresar que «la filosofía es algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre», no puede impedir, empero, que Gadamer proclame que «la verdadera experiencia es aquella en el que el hombre se hace consciente de su finitud», o, en palabras de Löwith, se advierta que «la muerte constituye para nosotros, los hombres, el más delicado de los enigmas».

Es con la ciencia por donde parece que el hombre ha encontrado, por fin, el camino seguro y duradero. La ciencia no es sueño o fantasía ni pura especulación o soliloquio, sino que brinda una senda hecha de rigor y realismo que no engaña a los hombres y los conduce a praderas donde la demostración, el experimento y el engarce seguro de los pensamientos pueden traer la paz de espíritu y la tranquilidad de lo constatable, sobre todo si se admite, como desde Kant se acepta, que su fondo y sustancia no pueden ser otros que la verdad matemática. Nada menos que un poeta como Hölderlin reconocerá que la claridad y seguridad del pensar determinan «la luz en torno a la ventana» por la que el poeta «mira fuera»; pero ello no impedirá que a la ciencia se atribuya la misma falibilidad de toda empresa humana (Peirce), y, en particular, que nos martillee la sospecha, advertida por Bertrand Russell, de que «habiendo librado al hombre de las ataduras de la naturaleza, la ciencia corría el riesgo de atarlo a la parte esclava de sí mismo».

Por ello, no debe extrañar demasiado que, en todo momento, por encima o por debajo de la poesía, la filosofía y la ciencia, la religión, esa particular relación de la criatura humana con Dios o, *rectius*, con la idea de Dios, se halle presente, condicionando grandemente todo lo que atañe al hombre y a su proyección vital en todos los órdenes, hasta el punto de que cuando debeladoramente se proclama «Dios ha muerto» (Nietzsche), de inmediato se señale que, pese a ello, «su lugar le ha sobrevivido» (Bloch). Y es que por más que, en palabras de Hegel, «el hombre va negando a Dios en la medida en que se afirma a sí mismo», algo que, parece, debería producir una especie de disolución de Dios en las cosas o, si se prefiere, una suerte de dulce e inane panteísmo, lo cierto es que ni los cantos encendidos de la lírica, ni las honduras filosóficas, ni los prodigios de la ciencia han producido ni parece vayan a producir el apartamiento y menos la desaparición de la religión, porque el hombre

continua teniendo abierta la brecha del dolor y la insatisfacción anímicos, quizá, en el sentir de Kant, en razón de que «Dios existe debería significar, expresado con mayor precisión, algo existente es Dios».

Cuando el hombre mira dentro de sí, ¿qué ve? San Agustín señalaba *quid autem propinquius mei pro mihi?* («¿qué me es más próximo que yo mismo?»), en el sentido de considerar que semejante proximidad debía, por un lado, facilitar la observación y, por el otro, aumentar sensiblemente la agudeza de ésta, pues parece obvio que lo cercano ha de ser susceptible de mayor y mejor conocimiento que lo lejano. Y, sin embargo, puede tratarse de una impresión engañosa, porque la observación interior tiene un aspecto y unas características que la alejan profundamente de la observación exterior.

Asombrarse ante la magnificencia, grandiosidad y portento de lo que se halla fuera de nosotros («el cielo estrellado sobre mi cabeza» que arrebata a Kant), es algo que desde Platón y Aristóteles se liga al origen de la filosofía: el hombre ante el extraordinario espectáculo que brinda la naturaleza y el cosmos comienza a elucubrar, a buscar intentos de explicación y a trazar hipótesis de aproximación que le permitan la visión de conjunto y el acceso al orden del sistema. Bien sea el agua, el aire, el fuego o la tierra, los primeros físicos-filósofos jonios aventuran explicaciones especulativas que se asientan, de manera fundamental, en la *physis* (la naturaleza) y no en su mundo interior moral o psíquico (*psyché*). Más tarde, esa observación de lo exterior presentará otro carácter, pretenderá otras cosas y se moverá de acuerdo a planteamientos diferentes de rigor, causalidad, demostración y seguridad, dando lugar a que, junto al pensamiento filosófico tradicional, aparezca un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento científico, de la mano de Galileo, Bruno y Bacon. La observación de la naturaleza se habrá completado, pues mediante uno y otro tipo de pensamiento, que Kant intentará inútilmente unificar, se produce el cubrimiento y encaje de la misma bajo las mallas de la fuerza reflexiva del hombre. El mirar exterior ha conducido al extraordinario logro que supone el conocimiento filosófico-científico occidental.

Si el hombre mira dentro de sí o se investiga a sí mismo, el panorama es muy otro. Aunque a Kant le admirara, tanto como la contemplación del cielo centelleante, la «ley moral dentro de mí», es obvio que la situación no es la misma, y ni siquiera parecida. El mundo exterior está ahí, frente a los ojos del hombre, formado, completo, realizado; el mundo interior, por el contrario, es un mundo en formación, en ebullición, en constante proceso de cambio. El mundo natural es un mundo estático al que debemos someternos, por más que en numerosas ocasiones el hombre lo agreda temerariamente, mientras el mundo espiritual es un mundo dinámico, que tiene como regla básica la rebeldía y el enfrentamiento. El mundo material es un mundo creado, a diferencia del mundo intelectual que es un mundo creador, creativo y en creación.

Estas distintas circunstancias han de provocar, *ex necessitate*, singulares

consecuencias diferenciadas. Cuando el hombre se afana en el estudio, la comprensión y la explicación del mundo exterior, utilizando, eso sí, el instrumento más característico de su mundo interior, la inteligencia, el resultado podrá ser uno u otro y el grado de formulación y de conocimiento cambiante, pero siempre bajo una condición indeclinable: la observación e investigación humanas no añaden nada que de manera previa no se hallare en lo observado e investigado. En cambio, cuando el hombre vuelve sus ojos sobre sí mismo y se adentra en su jungla anímica, no es que nada de lo que encuentra estuviera ya allí, sino que es precisamente esa introspección la que va amueblando unos aposentos que *ab origine* estaban vacíos o casi vacíos. El contraste es patente. *Ad extra*, va aumentando conocimientos al descubrir fenómenos que ya estaban ahí y al progresar en la dilucidación de los enigmas y misterios; *ad intra*, el hombre va enriqueciendo su psique mediante aportaciones que antes no estaban en sitio alguno, o son de su propia y exclusiva responsabilidad e instauración.

Con un dato añadido de particular interés y consecuencias trascendentales. A lo que existe fuera de nosotros no le aportamos nada con nuestra reflexión, sino más bien extraemos de él parte de los secretos que guarde celosamente. En cambio, a lo que se da dentro de nosotros le aportamos todo, en cuanto *a priori* nada existía en él que fuera ajeno a la humana contribución. El hombre, de la misma manera que nace desasistido en lo físico, nace desasistido en lo psíquico, y de la misma manera que su cuerpo se desarrolla y adquiere firmeza, tiene lugar también un proceso de «crecimiento» de su alma, pero con una diferencia importante, ya que mientras el desenvolvimiento de su corporeidad tiene lugar de acuerdo a leyes físicas inexorables, hasta el punto que Teilhard de Chardin llega a exclamar «la única realidad que hay en el Mundo es la pasión de crecer», el desarrollo de su espiritualidad tiene lugar de otra manera, las cosas ocurren de un modo diferente.

Primero, ese hombre desasistido en lo intelectual pertenece a un determinado grupo social (es prácticamente imposible que el hombre en absoluta soledad llegara a desarrollar su vida interior, aunque sólo fuera porque carecería de habla), y de ese grupo social recibe sus primeras improntas anímicas: se le enseña un lenguaje y aprende a identificar, a nominar y a llamar a las cosas por su nombre. Segundo, recibe una educación, ya en el estricto ámbito familiar, ya, *addenda*, en la más amplia esfera grupal, por cuyo través va penetrando en su interior psíquico todo un mundo de conocimientos, de saberes, de *mores maiorum*, de deberes morales y cívicos, de escala de valores y de representaciones intangibles que se instalan y permanecen en su memoria. Y tercero, junto con ese caudal y como emanación cuasimecánica del mismo, se pone en marcha en su interior un mecanismo de reflexión y pensamiento propio que le va a permitir intentar los vuelos espirituales más osados y atender a la creación de los mundos intelectuales más extraordinarios.

Por todo ello, cuando Heráclito anuncia «he mirado dentro de mí» o «me he investigado a mí mismo», ¿qué percibe, qué advierte, qué ve? El simple planteamiento anterior nos conduce por necesidad a rechazar las dos explicaciones

tradicionales antes recogidas y comentadas, pues el resultado principal nunca será el mejor conocimiento de uno mismo (¿cómo se puede conocer a un ser que está en permanente ebullición, hasta el punto de que Schopenhauer advertirá que «la vida es un proceso de combustión, [y] el despliegue luminoso que tiene lugar en ella es el intelecto»?), ni mucho menos un acto de soberbia filosófica (¿cabe la filosofía lejos de la humildad y prisionera de la arrogancia o de la vanidad?), en el sentido de despreciar cualquier enseñanza que provenga de otro y de negar la existencia de maestros, al modo que Diógenes Laercio habla de Heráclito de no haber sido discípulo de nadie, sino que se había investigado a sí mismo y había aprendido todo por sí mismo.

Nada esto vería Heráclito al mirar dentro de sí y nada vemos tampoco nosotros en esa dirección cuando volvemos los ojos hacia nuestra propia alma o «soplo divino». Heráclito vería dentro de sí, no una luz especial que alumbraría con toda nitidez su persona y le brindaría, *gratis et amore*, conocimiento exacto de sí mismo, ni tampoco la plena constatación de que todo lo que sabía y lo que podía llegar a saber provenía de alguien, era tributario de ajenas doctrinas y le hacía caer bajo la férula de uno o de varios maestros, y depender de las enseñanzas de tal o cual escuela, porque una y otra cosa son contrarias a la estricta naturaleza humana y ajenas a nuestra presencia y permanencia en este mundo; y por más que el ilustre filósofo de Éfeso fuera un inconformista y un rebelde, y gustara de la contradicción, la paradoja y el absurdo, sabía muy bien de qué condición está hecha la mente del hombre, como tendremos ocasión de considerar con largueza en otros trabajos de este libro, y conocía también a la perfección que como heredero de la primera magistratura de su *polis*, la de rey-sacerdote, había tenido una educación esmerada y había recibido a través de la enseñanza lo mejor y lo más hondo del conocimiento de su época. Por negar a los maestros, éstos no desaparecen, aunque se discrepe de ellos, porque el conocimiento humano, en todos los sectores, y, por tanto, también en el ámbito filosófico, es un *continuum* que va enlazando con la más delicada y fuerte de todas las ataduras el pensamiento propio con el pensamiento ajeno, tal como lo hemos explicitado con cierto detalle en nuestro libro *La bendición-maldición del pensamiento*. Heráclito sin maestros es un *impossibilium*.

En consecuencia, cuando Heráclito miraba dentro de sí, lo reconociera o no, y dada su tendencia al enigma y a la provocación, es más fácil lo segundo que lo primero, con toda seguridad «vería» el espectro ético-moral que su pertenencia a unos determinados pueblo y cultura habría insuflado en él, «vería» un modo de pensar propiciado por la utilización de una lengua que en todo tiempo y lugar configura lo pensado, en cuanto, como escribe Richard R orty, «lo único que constituye el ser humano es el lenguaje», y «vería», en fin, le gustase o no, la huella de unos predecesores que ya se habían ocupado de los temas que colmaban su mente y que, aunque negase su magisterio, eran sus maestros, en el sentido originario de que habían depositado en su espíritu las semillas que luego fructificarían de una u otra

forma, aquéllos cuyas obras había estudiado y cuyos conocimientos habían sido trasladados a su intelecto, pues en eso y no en otra cosa reside el proceso de la enseñanza y el aprendizaje. Genialmente, dice Eddington que «el universo se parece más a un gran pensamiento que a una gran maquinaria», y, en consecuencia, decimos por nuestra parte que semejante gran pensamiento no puede ser obra de un solo pensador, ni el mismo desaparece porque alguien mirando hacia su interior no lo atisbe. Aunque lo desease ardientemente, Heráclito no podía haber aprendido sólo de sí mismo, porque, por más que pensador «inicial», junto a Parménides y Anaximandro (Heidegger), con él no nació y murió la filosofía, él no compendió todos los saberes y, sin reconocerlo y aun sin saberlo, dentro de sí llevaba, advenido de distintas fuentes y por variados caminos, parte de ese gran universo-pensamiento de que nos habla Eddington.

Cuando los hombres modernos, los herederos, junto a otras herencias, de la gran masa relicta de la sabiduría griega, miramos dentro de nosotros mismos, ¿qué observamos, qué vemos, qué buscamos? Nuestro mundo ya no es, quizá por desgracia, el mundo grecorromano, ni tampoco el de la lóbrega Edad Media, del floreciente Renacimiento, del racionalismo de la Ilustración, del Romanticismo o de la euforia modernista-progresista, sino un mundo que, junto a niveles científico-tecnológicos nunca antes alcanzados y grado de bienestar material en Occidente impensable en otras épocas, se ha estancado en lo metafísico, no ha avanzado tampoco, incluso ha retrocedido, en sus cánones éticos y morales, ha transgredido y continúa transgrediendo ese acervo de *boni mores* tan trabajosamente construido, se halla prisionero de sus propios logros y conspira peligrosamente contra todo lo que ha contribuido a su propia elevación y progreso.

Bajo esta lente, el mundo observado por el hombre en su introspección no puede ser placentero ni estimulante. Contempla en su interior, unas veces en orden y otras en caótico amasijo, un conjunto de impresiones, de representaciones, de bienes recibidos, de reglas insufladas y de productos culturales inculcados, que, por necesidad, proyecta una imagen de riqueza y aun de plenitud anímica, claro está, cuando se tiene un nivel de formación intelectual adecuado. El hombre y la mujer adultos occidentales cuando miran dentro de sí, ciertamente pueden extasiarse al contemplar la inmensidad de los logros culturales, morales y espirituales que albergan, hasta el punto de que bien ordenados esos bienes, estando dispuestos a seguir sus mandatos y proclives a utilizarlos en plenitud, la vida contemporánea podría ser más feliz, realizada y prometedora que en momento anterior alguno.

Y, sin embargo, no es así, ni siquiera por aproximación. En pocos momentos de su ya bimilenaria historia el hombre occidental se ha hallado más confundido, más perdido y más perplejo. Lo tiene todo o casi todo, pero en permanente peligro e inseguridad; conoce más que nunca, mas ese conocimiento no le procura felicidad; sabe que posee uno de los códigos éticos, el judeo-cristiano, más acabado y perfectivo que pueblo alguno haya tenido, pero no acierta, no sabe o carece del valor

y la entrega precisos para aplicarlo; ha padecido, como ningún otro grupo humano, los horrores de las revoluciones desaforadas, de las guerras aniquiladoras y de las más tenebrosas y sangrientas ideologías, pero no ha aprendido lo suficiente y, sobre todo, no se ha hecho el propósito firme de nunca más caer en tan aterradoras tentaciones; y, en particular, a pesar de haber alcanzado la forma de gobierno óptima de la democracia y de formalmente identificarse con sus valores de tolerancia, respecto al adversario, gobierno limitado, alternancia en el poder y defensa de las minorías, constantemente afloran entre nosotros rasgos contrarios, peligrosas tentaciones y muestras preocupantes de que nuestra pátina político-cultural democrática, que ciertamente ha impedido, como señala Keane, la guerra entre democracias durante dos siglos (lo que no es poco), no está asegurada *ad aeternum*, no es absolutamente firme, y no deja de presentar signos preocupantes de disolución, retroceso y abandono, confirmando, una vez más, la sabiduría clásica del *corruptio optima pessima* y la percepción histórica de que lo que, en el mundo del espíritu, se ha alcanzado a través del tiempo, en otro tiempo puede perderse, como lo acredita *ad nauseam* la defección de modo de vida clásico grecorromano o la aparición hace poco más de medio siglo de los horrores del nazismo y del comunismo.

Pero no es de esto, propiamente, de lo que quiero hablar cuando me adentro en la percepción y análisis modernos del «he mirado dentro de mí» heracliano. Cuando hoy cada uno de nosotros volvemos los ojos hacia el interior mismo, ya no buscamos, al modo que lo entendió el pensamiento antiguo, nuestro mejor conocimiento, que, como queda dicho *ut supra*, resulta imposible dada nuestra condición humana de ser en proceso de formación, ni tampoco aprender de nosotros mismos, tanto porque, al menos filosóficamente, todos tenemos maestros, como porque, aunque etimológicamente educar proceda de *educere* (sacar), nadie se atrevería hoy a sostener, a la manera de Platón y su metempsícosis que nuestra educación procede del recordar conocimientos que adquirimos en vidas anteriores, sino cosas particularmente diferentes.

Buscamos, en primer término, el impulso, el criterio moral, y no porque, y en esto discrepo de Kant, la «ley moral» sea marca de fábrica y venga incorporada a nuestro ente por el simple hecho de nacer a la vida, de la misma manera que gráficamente Charles Taylor dice que «la democracia occidental jamás estuvo escrita en los genes», sino porque nuestra moral es un producto adquirido (su fuente y contenido están en los *mores maiorum*), algo adquirido culturalmente, una caracterización que recibimos a través del orden social al que pertenecemos. Cuando miramos a nuestro interior en este sentido, pretendemos que nuestra conciencia, nuestro fondo moral y nuestra sensibilidad nos digan qué debemos hacer y qué no debemos hacer ante determinadas situaciones, aunque no siempre sigamos sus prescripciones y proscripciones. Miramos dentro de nosotros mismos para saber cómo debemos comportarnos ante concretos desafíos, ante específicas exigencias y ante determinados dilemas que nos asaltan; indagamos en nuestra psique cuál debe ser la respuesta a proporcionar

cuando el mundo nos atosiga y, en ocasiones, nos arrincona con sus problemas, desafíos y compulsiones, a pesar de que, según admirablemente reconocía san Agustín, «el alma no puede ser comprendida por el hombre, y, sin embargo, es el hombre mismo».

En segundo lugar, al auto-observarnos, se busca también conocer cómo se produce el curso de nuestros pensamientos, hasta dónde se extiende el magma de los conocimientos propios, de qué manera se desarrolla el proceso de la formación de la personalidad sociocultural y cuáles son nuestras fuerzas mentales en orden al *statu quo* espiritual y al diseño y puesta en funcionamiento de nuestras posibilidades anímicas. Unas veces nos recreamos en semejantes percepciones, otras nos asustamos, y aun en unas terceras nos decepcionamos profundamente, porque el alma humana, a la que dirigimos nuestra visión, cuando, rompiendo la costra del cuerpo, posamos en ella la mirada entre sorprendida, admirada y cautelosa, es algo tan misterioso, tan extraño, tan espectacular y tan sorprendente que, hagamos el esfuerzo que hagamos, nunca conseguiremos su conocimiento cabal, su dominio completo y su disciplinado manejo. Advierte Schopenhauer, con razón, que «en la captación objetiva del mundo corpóreo, el intelecto proporciona por sus propios medios todas las formas de éste: espacio, tiempo y causalidad».

Esto último nos lleva de la mano a una tercera consideración en ese objetivo de búsqueda que tiene lugar cuando observamos o investigamos nuestro interior intelectual. Como bien dice Schopenhauer, cuando posamos los ojos en nuestro ser, a pesar de lo dificultoso y hasta imposible comprensión total del mismo, porque, como en algún otro lugar hemos escrito (*La bendición-maldición del pensamiento*), «la inteligencia no es inteligible», sí podemos apreciar cuál es el *status quaestionis* en orden al mundo de nuestros saberes y, sobre todo, de nuestras posibilidades, pero, además, qué podemos pedirle a nuestro intelecto de cara a «la captación objetiva del mundo corpóreo». Y en este propósito la oferta es espectacular, porque el intelecto nos procura las nociones del espacio y del tiempo que, como dice el propio Schopenhauer, antes de Kant estaban fuera del hombre y a partir de Kant están en el hombre mismo («antes de Kant —dice— estábamos en el tiempo [y en el espacio, añadimos por nuestra parte], y ahora el tiempo está en nosotros»), y, muy en particular, la causalidad, que, por más que David Hume asevere que «la transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón, (sino) tiene su origen exclusivamente en la costumbre y en la experiencia», lo cierto es que sin la misma el fabuloso mundo de la ciencia y del conocimiento objetivo respecto al medio exterior no habría tenido lugar, y se nos vendría abajo si prescindiéramos del *nihil sine ratione* de Leibniz, e, incluso, en el ámbito del estricto campo de los asuntos humanos, en los que, al sentir de Wittgenstein «el nexo causal es mera superstición», si hiciéramos caso omiso del «principio de razón suficiente», nuestras vidas personal y comunitaria se tornarían harto problemáticas y hasta ininteligibles e ingobernables. El «he mirado dentro de mí» heracliano nos sirve hoy también para demandar y

obtener el suministro del instrumental intelectivo preciso para entender el mundo que nos rodea y el que habita dentro.

Y en cuarta y última instancia, cuando indagamos dentro de nosotros mismos se produce la apertura de una particular puerta: la que permite la entrada al más espectacular, misterioso, estremecedor y generoso de los mundos, el mundo del espíritu. La posibilidad creadora infinita del intelecto humano, la especulación ilimitada, el adentrarnos por espacios que ilumina tan sólo la voz de nuestra mente, el levantamiento de aquella casa, de aquel mundo y de aquel cielo del pensamiento que tan emotivamente nos relata John Dewey, y la posibilidad de vagar sin restricción por el vaporoso espacio de los que, desde Bloch, llamamos con propiedad «sueños diurnos»; todo ello y mucho más, hasta el punto de que, según hemos dejado dicho en otro lugar, los poderes creadores del hombre en estos reinos «superan» la propia fuerza germinadora inicial de Dios, dando lugar, una vez más, al peculiar espectáculo de, en lo ideológico, un *ens creato* que rebasa el esquema del *ens creator*.

Cuando años atrás publicamos nuestras *Meditaciones filosóficas*, incluimos en ellas un capítulo dedicado, siguiendo la nominación que en su día utilizó Hannah Arendt, a «la vida del espíritu», en el que, con deleite, nos explayábamos en tan sugerente y captadora materia. La vida del espíritu es, quizá, el más extraordinario y valioso de los frutos que el hombre puede obtener cuando, siguiendo el ejemplo de Heráclito, mira dentro de sí, pues a través del pensamiento, la especulación, la sensibilidad, el raciocinio y la ensoñación ponemos en marcha un universo tan especial que transmuta nuestra propia condición humana, nos diviniza y nos traslada a un lugar tan especial que fuera de él todo resulta intrascendente, diminuto y fútil, hasta el punto de que ese insignificante hombre («mota de polvo» lo llama J. Ratzinger), inserto en la máquina del pensamiento creador, rebasa todos los esquemas, trasciende lo limitado, finito y temporal, y se funde con lo trascendente y lo inmortal.

Eso forma parte de nuestra idiosincrasia, de nuestra permanente contradicción y de la insuperable paradoja que constituimos. El hombre que no es nada frente a la inmensidad del Cosmos que lo apabulla, se agiganta cuando pone en funcionamiento la ingente máquina de pensar que atesora. El hombre que sucumbe y desaparece por el simple tránsito del tiempo (*rectius*, por su propio desarrollo orgánico), se transmuta en gigante portentoso cuando empuña la espada de la dialéctica. El hombre que no sabe ni puede saber por qué y de dónde vino, y por qué y a dónde irá, es capaz, empero de pergeñar orbes extraordinarios, mágicas estancias y espectaculares espacios (Dante, Bacon, Goethe), con un simple chasquido de sus «dedos intelectuales». Y el hombre que se asusta ante lo desconocido, se asombra frente a lo que le rodea, acude a la ayuda de lo exterior a él y se acoge con alivio y fruición al manto protector de sus propias creaciones (Lucrecio, Lucano), muta milagrosamente su pequeñez, dependencia y temores por medio de esos dones tan peculiares que Hegel llamó para siempre el «brillo sensible de la idea» y los «altos relámpagos del

pensamiento». Y todo ello, como nos diría con su inigualable ironía Gilbert K. Chesterton (yo, si se me permitiera pedirle algo a Dios, probablemente le pediría que siguieran naciendo hombres como el inglés Chesterton), a través de «personas que sólo profesan la condición de seres humanos». Pues bien, esos fabulosos «mundos del espíritu», en buena medida se nos aparecen, los construimos, los hacemos surgir de la nada (en el ámbito intelectual del hombre fracasa, como en el supremo de Dios, el naturalmente válido principio *ex nihilo nihil fit*), cuando, siguiendo la recomendación de Heráclito, miramos dentro de nosotros mismos, porque en nuestro interior portamos, no la fuente mágica de la sabiduría, no el poder omnímodo de la capacidad mutadora total y ni siquiera el genio invisible que dicte leyes imperativas y de imposible vulneración, sino algo muy simple, un pequeño aleteo, un susurro en apariencia intrascendente, la escueta y oscilante llama de una vida: la capacidad de pensar, la posibilidad de soñar, la aptitud para imaginar, la fuerza de la ideación, «el resplandor de lo bello y el soplo de lo sagrado» (Heidegger), el milagro que tan gráfica y definitivamente Dewey ha llamado «poder Todo-Creador del pensamiento».

Todo lo señalado y mucho más somos capaces de alumbrar los hombres cuando ponemos en práctica el «he mirado dentro de mí» de Heráclito. ¿Con qué propósito, con qué resultado, con qué objetivo? Y aquí un cínico, un escéptico o un atomista difícilmente podrá dejar de percibir la luz cegadora de la intrascendencia, porque hagamos lo que hagamos, construyamos lo que construyamos y especulemos lo que especulemos, ninguna de nuestras angustias se disipará por completo, ninguna de nuestras dudas desaparecerá y ninguna de nuestras limitaciones quedará superada. Al fin y al cabo, cuando Hans-Georg Gadamer nos advierte que «toda autocomprensión humana tiene su límite en la muerte» y que «la verdadera experiencia es aquella en que el hombre se hace consciente de su finitud», en el fondo lo que nos está diciendo es que, por mucho que divaguemos mentalmente y por mucho que especulemos filosóficamente, el insuperable hecho de nuestra muerte imprime carácter y deja su impronta indefectible en la criatura humana.

Pero siendo ello cierto en el plano de la estricta objetividad, no lo es menos en la esfera de la escueta subjetividad que los efectos, antes explayados, que genera nuestra introspección no tienen exclusivamente la insignificancia que parecería obligada dada la dificultad de nuestra existencia, y en esto los clásicos tuvieron un nivel de conciencia y aprecio de la actividad espiritual que no tenemos hoy con el mismo grado de intensidad. En efecto, cuando el hombre pone en funcionamiento la sorprendente e ingente máquina de producción espiritual que encierra, no es sólo que sus productos pueden ser celestiales e imperecederos, escalar las cumbres de la perfección, rozar la obra atribuida a la divinidad o alcanzar la inmortalidad para su autor a la manera clásica, sino que además tiene lugar una de las más extraordinarias transformaciones que cabe considerar: el hombre creador despega del mundo, y a través de su obra experimenta una notable mutación humana y traslada a los demás

unas posibilidades de realización, éxtasis y triunfo que por sí solos, en una mayoría determinante de supuestos, no estarían en condiciones de alcanzar.

El «he mirado dentro de mí» heracliano, visto con ojos modernos, instrumentado en función de nuestras actuales necesidades espirituales y expurgado de viejas interpretaciones que apuntaban a su utilización para designios que no son los nuestros o para propósitos de soledad intelectual y de independencia y aun soberanía creativas que ya nadie puede predicar, por el aceptado carácter interdependiente, generacional y continuo que tienen los productos del espíritu, nos sirve, nos debe servir, para posibilitar que el hombre de pensamiento, el hombre creador, ese hombre que, de forma verdaderamente asombrosa y definitiva, Aristóteles caracterizara como «hombre magnánimo y melancólico», pueda seguir teniendo a su alcance esa plataforma de observación y ese instrumento de análisis que constituye la capacidad de mirar dentro de uno mismo. Cuando el filósofo pragmatista americano Ralph W Emerson nos dice que «siempre hay lugar para aquello que es superior» y que «la mayor empresa que tiene ante sí el mundo, por su esplendor, por el ámbito que abarca, es la formación de un hombre», probablemente, sin conexión intelectual inmediata con el pensamiento de Heráclito, nos está diciendo también que para semejantes aspiración y propósito no hay otro camino que el de que el hombre se desnude espiritualmente por completo, se acepte como es, renuncie a cualquier exaltación impropia y admita, según señala Gadamer, que «en el fondo, toda comprensión es un comprenderse»; y para ello, la labor previa, obligada y fundamental consiste en asomarnos a través de esa ventana que permite mirar, observar e investigar nuestro propio yo, al modo que lo hacía Heráclito.

3.
«LOS CONTRARIOS CONCUERDAN, Y DE LA DIFERENCIA SURGE LA MÁS BELLA ARMONÍA, PUES TODO LO ENGENDRA LA DISCORDIA»

Aunque con un lenguaje muy particular, escribe Jonathan Barnes en su importante obra *Los presocráticos* que «el flujo y la unidad de los contrarios son dos caballos idénticos, alimentados y criados con una sana dieta empírica, poseedores de una fuerza enorme y enganchados al viejo carro monista que Heráclito heredó de sus predecesores».

Y lo cierto es que dentro de la policromía, el enigma, la provocación y el esoterismo que atraviesan, a lo largo y a lo ancho, los fragmentos que se han conservado del *sophos* de Éfeso, se repiten de manera constante, junto al magma doctrinal de que el fuego constituye la materia fundamental del mundo, dos ideas fundacionales de su doctrina: la que podríamos llamar «unidad de los contrarios», que vamos a considerar a continuación, y la que cabría nominar «teoría del flujo», que será objeto de análisis más adelante. La primera alienta en textos como «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo» o «en el círculo, el principio y el final son comunes»; y la segunda se manifiesta de manera fundamental en el repetido fragmento «no es posible bañarse dos veces en el mismo río», y da origen a la noción de *panta rhei o panta chorei*, ya que, como dice Platón, «es atribuible a Heráclito la idea de que todo se mueve y nada permanece».

El pensamiento heracliano que vamos a considerar a continuación, siempre bajo el prisma de la adaptación a las necesidades y formulaciones de nuestros días que preside esta obra, aparte del texto que encabeza este capítulo, se repite con pequeñas variantes y modalidades en otros como «es necesario saber que la contienda es universal y la discordia justicia, y todo se genera por discordia y necesidad», y «no comprenden cómo lo que diverge converge: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira». Además de que el pensamiento en estudio viene a establecer una especie de argumento *a fortiori*, ya que si los contrarios coinciden y, por ende, se unifican, el corolario lógico parece ser que todas las cosas conforman una unidad, que, en palabras del mismo Heráclito, «es sabio convenir que todas las cosas son una».

La doctrina heracliana de la unidad de los contrarios o *coincidentia oppositorum* ya tuvo en la Antigüedad detractores y partidarios. Entre los primeros, por ejemplo, cabe mencionar a Empédocles, para quien «lo dulce de lo dulce se adueñó, lo amargo saltó sobre lo amargo, lo agrio hacia lo agrio se orientó, y lo caliente se enlazó con lo caliente»; o a Demócrito, según cuyo criterio «los animales se emparejan con

animales de su misma especie, como si la semejanza que hay entre las cosas tuviera una cierta capacidad de congregarlas»: pareceres que encontrarían su más remoto origen en el principio que formulara Homero «a lo igual gusta lo igual», debido a que «la divinidad conduce siempre lo semejante hacia lo semejante». Entre los segundos, Eurípides aseveraba que «la tierra reseca ama la lluvia»; Hesíodo sostenía que «el vecino envidia al vecino, el alfarero es enemigo del alfarero, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo»; Platón, siguiendo el pensamiento de Hesíodo en el sentido de que lo semejante está lejos de ser amigo de lo semejante, pues lo seco es amigo de lo húmedo, lo frío de lo caliente y lo amargo de lo dulce, «pues lo contrario ofrece un elemento a su contrario, mientras que lo semejante no saca provecho de lo semejante», concluía que «a causa de su misma identidad, lo semejante es inútil a lo semejante» (*Lisis*); y, en fin, Aristóteles, aunque no de manera expresa, parece inclinarse también a favor de la doctrina de Heráclito, en cuanto recuerda al respecto el verso transcrito de Eurípides y menciona que hay pensadores que consideran que los contrarios son amigos. De todos modos, empero, en el mundo grecorromano puede estimarse que hay una clara tendencia mayoritaria a favor de la tesis heracliana de la *coincidentia oppositorum*: así, a Hipócrates le parece que «todo es semejante siendo distinto, concordante siendo divergente»; para Crisipo, «es necesario que ambos opuestos se sostengan por mutuo esfuerzo, ya que no se da un contrario sin el otro»; en el parecer de Porfirio, «la armonía lanza sus flechas por medio de los contrarios»; según Plotino, «es un hecho que sin los contrarios no hay orden cósmico»; Apuleyo reconoce que «a impulsos de contrarios se rige la realidad y a partir de elementos disonantes se hace una sola consonancia»; y, en fin, en criterio de Séneca, «toda la concordia de este mundo proviene de la discordia».

Según la doctrina moderna, la concepción de Heráclito de unidad de los contrarios enlaza de manera obligada con el hábito mental antiguo de pensar en términos de oposición y de contraposición polarizada, algo que constituye «la grandeza, pero también la tragedia de la humanidad arcaica» (Fränkel); y se da una neta orientación proclive a aceptar en la filosofía griega y en la moderna la tesis heracliana. Para Guthrie, en Heráclito «toda estabilidad aparente es el resultado de un punto muerto transitorio entre las tensiones opuestas que actúan continuamente»; según Lloyd, «un rasgo estilístico que comparte la antigua literatura griega desde Homero en el uso de las llamadas expresiones polares, (ya que) las parejas de este género incluyen no sólo pares de términos contrarios, sino complementarios». En toda una sinfonía de criterios favorables, Hegel advertirá que «la verdad no es sino la unidad de lo contrapuesto»; Freud que «en nuestro inconsciente, los contrarios se funden»; Bergson que «la armonía del mundo admite muchas discordias»; Nietzsche que «todo contiene en sí mismo, desde siempre, lo opuesto»; Marx que «toda cosa parece estar preñada de lo contrario»; Zimmer que «detrás de la pantalla del antagonismo las fuerzas contendientes están en armonía»; Emerson que «la naturaleza se sostiene gracias al antagonismo»; Jaspers que «la esencia del *logos* es la

íntima unidad de los opuestos»; Garre que «nada es concebible sin su contrario»; y Brun y Fink cierran el círculo propiciatario, afirmando el primero que «el hecho de que Heráclito pueda retornar conforme los siglos nos alejan de él, demuestra que permanece siempre presente en el corazón de ese devenir del que él mismo hizo el lugar de armonía de los contrarios», y sosteniendo el segundo que «verse inmerso en el juego de los contrarios es la situación fundamental del hombre».

Y después de este largo *excursus* sobre la lluvia de pareceres que durante siglos ha suscitado el pensamiento de Heráclito, algo para lo que nos hemos servido con profusión, igual que hacemos en la gran mayoría de los capítulos de esta obra, de la magnífica búsqueda y recopilación de textos clásicos y modernos relativos a los fragmentos de Heráclito que José Luis Gallero y Carlos Eugenio López han recogido, casi de manera exhaustiva, en su magnífico, útil y facilitador libro *Heráclito: fragmentos e interpretaciones* (2009), podemos pasar a aportar nuestras reflexiones personales al respecto.

Resaltan los autores citados, casi de modo unánime, dos ideas sobre las que deben girar las consideraciones que se formulen en esta materia. Una, que tanto en el mundo material como en el mental del hombre se da siempre la oposición, la pugna, el enfrentamiento y las realidades polares, pues cada situación sólo tiene sentido y se comprende en la medida y manera que frente a ella se dé la contrapuesta. Y la otra, que de semejante oposición y discordia surge de forma espontánea la conciliación y el engarce, porque todo tiende al equilibrio, a la armonía y a la concordia. Esto es, late en el universo exterior inmenso y en el interior de nuestra psique inabarcable, en una correspondencia telúrica y mágica que siempre ha asombrado y motivado al hombre pensante, una desarmonía que acaba en armonía, una lucha que terminar en paz y una contraposición que conduce al engarce y a la trabazón unitaria. Para nuestro delicado y sutil filósofo Juan David García-Bacca, que incomprensible e injustamente continúa siendo en nuestra poco nutrida filosofía un «ilustre desconocido» (conocí y trabé amistad con el sensible García-Bacca en la Universidad Central de Venezuela, y pude apreciar, en una comparación que siempre me suscitó paralelismo con el poeta Juan Ramón Jiménez, la extraordinaria sensibilidad, el buen juicio, la exquisitez y la delicadeza del casi olvidado filósofo español), que el engendramiento de todas las cosas proviene de una tensión interna en las mismas que se designa con el término discordia: de corazón (*cordia*) partido en dos (*dis*).

Si el mundo exterior y el interior fueren monopolares, en el sentido de que ambos respondieran a una única situación, a una sola fuerza, serían mundos muertos, realidades apagadas e inertes. En cambio, se nos muestran como vivos, operativos y en tensión: la naturaleza nos patentiza la contraposición permanente entre factores que se enfrentan, hasta el punto que cabe hablar de una fricción creadora; y nuestra alma nos ofrece de manera constante el prolífico espectáculo de la disensión, la duda, la indecisión y los pareceres enfrentados. Siempre la ambivalencia, nunca el monismo.

Y, sin embargo, milagrosa y casi increíblemente, de esa bipolaridad siempre presente surge una síntesis unificadora que supera lo contrapuesto, disciplina las fricciones y funde en unidad la variedad, algo que pone de relieve, primero, que en la configuración de todo ser material o intelectual se da en toda ocasión un panorama de lucha y tensión, que Heráclito resume a la perfección en su «la guerra es la madre de todas las cosas», que logra superarse precisamente a través del choque de las fuerzas enfrentadas; segundo, que en muchos casos el aquietamiento de la confrontación se logra mediante la fusión y conjunción de los contrarios, pero en otros se consigue a través de la absorción, destrucción o incorporación de unos elementos en otros, como cuando el mismo Heráclito asevera que «el fuego vive la muerte de la tierra, el aire vive la muerte del fuego, el agua vive la muerte del aire, (y) la tierra vive la muerte del agua»; y tercero y principal, que con ocasión de semejante enfrentamiento y aquietamiento tiene lugar la aparición de la armonía, que es el reflejo exacto y último del orden inexcusable que todo lo preside.

Y por aquí quisiéramos seguir. Cuando el hombre contempla el Universo y su propia realidad biológica, si hay una idea que no puede ignorar ni desechar en momento alguno es la del orden. El Cosmos es un todo ordenado *ad infinitum* y *ad aeternum*; nada se sale de su programación o de su conjunción unitaria interna y nada, ni siquiera lo más insólito y hasta en apariencia extravagante, rompe con una ordenación que está dictada y funciona con la regularidad, la seguridad y la fijeza de un afinado reloj de precisión, hasta el punto que desde siempre las mejores inteligencias humanas que se han aplicado a su estudio coinciden en la existencia de un principio supremo ordenador (el rayo o fuego eterno que todo lo gobierna, «fuego sabio y autor de la administración del mundo», en opinión de Heráclito, o «una inteligencia externa y superior», en el sentir de Einstein), porque parece, al menos, que de la pura lucha desatada entre los elementos, de la mera confrontación permanente de los factores en pugna no puede surgir el aquietamiento total, sino sugerir más bien que éste es inicial y previo, por más que permita y aun exija su mantenimiento a través de la constante colisión.

Cuando el hombre se contempla a sí mismo, según hemos tenido ocasión de reflexionar en el capítulo anterior, la situación es pareja, advierte en su interior vientos de fronda que lo recorren en todos los sentidos, dudas permanentes, posicionamientos encontrados y pareceres que a veces se orientan en una dirección y otras en la contraria, pero, salvo que voluntariamente el sujeto pensante se coloque en una posición intransigente de negación permanente y sin vuelta atrás, caso de Schopenhauer y Nietzsche, ese sujeto pensante *ad intra* advierte también que el suyo es un todo ordenado, que su humanidad, orgánica y funcionalmente, somática y psíquicamente, se configura como unidad inescindible, y que su condición humana responde y se acomoda a unos parámetros previos que él está en condiciones de apreciar, valorar y aun renegar, pero que no puede mutar *in substantia* porque no son de su propia instauración. El orden, lo mismo en la vastedad del Cosmos que en la

complejidad físico-anímica del hombre, es un principio que está ahí y permanece al margen de cualquier otro criterio. Pues bien, resulta obvio que en un libro de estas características no nos vamos a ocupar del cosmos exterior al hombre, dejando su elucidación a las cosmogonías y cosmologías clásicas y a los extraordinarios, aunque limitados (a estas alturas las ciencias del espacio desconocen todavía el noventa y cinco por ciento de las materias del Universo), avances de la astrofísica, sino del cosmos interior del hombre, ese mundo también ignoto en gran medida (aún nos son desconocidos el noventa y tres por ciento de las capacidades y funciones de nuestro cerebro) que nos sorprende y deslumbra cuando posamos nuestra vista en él e indagamos cómo se desarrolla y actúa. La psique humana, ese portentoso receptáculo que encierra un orbe extraordinario y enigmático al que accedemos a través de un instrumento, la inteligencia-pensamiento, que, a su vez, para que todo resulte aún más misterioso y estrambótico, no puede ser comprendido, no resulta inteligible para su portador, tal como hemos tenido ocasión de considerar cumplidamente en una obra anterior (*La bendición-maldición del pensamiento*), va a ser objeto de reflexión desde el ángulo que plantea Heráclito de la «unidad de los contrarios», al menos en algunos de sus aspectos y manifestaciones, intentando, igual que en los demás trabajos de este libro, acercar el enigmático pensamiento del *sophos* de Éfeso a las vivencias y necesidades de nuestros días.

El hombre occidental de todos los tiempos, con altibajos, claro está, ha tenido siempre presente en su vida intelectual dos elementos valiosísimos e indeclinables: el habla y la escritura en su versión dialogal, de conversación y de debate, la dialéctica, en suma. Hablamos y escribimos bajo un permanente diálogo, en una constante conversación con nosotros mismos y con los demás, hasta el punto que Hegel ha podido decir que «el lenguaje es lo más verdadero», y para Heidegger «hay lenguaje sólo por haber discurso, y no al revés», y, en consecuencia, difícilmente puede quedar fuera de este ámbito la reflexión de Heráclito, ya que el «somos habla» de Aristóteles, Hölderlin y Heidegger se inserta de manera natural en esa concepción heracliana de los contrarios, la discordia y la armonía.

Semejante inserción viene de lejos, de tan lejos que ya Homero aseveraba que «de todo se puede hablar a favor y en contra», Protágoras sostenía que «hay dos argumentos (*logoi*) para todas las cosas, opuestos entre sí», y, en opinión de Séneca «es posible discutir cualquier asunto con igual fuerza (*ex aequo*) por ambas partes». Y en nuestros días, después de ver ratificada semejante identificación del hombre y su expresión en Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume o Kant, Heidegger llega a decir «el habla habla», y su discípulo Gadamer proclama «Dios es la palabra». Si el hombre es hombre porque habla, si su plena realización intelectual requiere del discurso y si su progreso espiritual tiene lugar a través del juego dialéctico, ¿qué de extraño, extravagante o desmedido resultará que en esas habilidades le apliquemos unos criterios de raíz heracliana que atienden a la superación y la perfección de las cosas *lato sensu*?

Pero, con una advertencia previa, pues mientras en el cosmos exterior a lo humano cabría aceptar sin mayor problema, a efectos simbólicos, el parecer de Ferécides, «Zeus se transformó en Eros, pues al componer el orden del mundo a partir de los contrarios, lo condujo a la armonía y sembró en todas las cosas la identidad que se extiende a través del Universo», en el estricto campo de lo humano, y, en particular, dentro de la esfera de la dialéctica y de la interrelación entre las personas, difícilmente podrá arribarse a conclusiones tan contundentes como en el mundo externo, ya por la misma condición humana, tan proclive al discurso y al engaño (Schopenhauer llega a decir que «no existe en el mundo más que un animal mentiroso: el hombre»), ya porque en la más peculiar y caracterizadora de todas sus realizaciones, el lenguaje, no puede trascender su propia relatividad.

Bajo esas advertencias previas, ¿puede haber duda de que en el mundo del pensamiento, de la discusión y del progreso intelectual y moral los hombres estamos instalados, para bien, en el campo de la discordia? El tirano, el regidor absoluto y la concepción totalizadora siempre han tenido y siguen teniendo claro que el mayor peligro para sus torcidos designios radica en el pensamiento, en la variedad y proliferación de ideas, y en el enfrentamiento libre entre las mismas. Si todos los hombres tuviéramos las mismas ideas, si éstas fueran, precisamente, aquellas que imparte el poder arbitrario y si quedasen proscritos la discusión y el debate, el declinar intelectual del hombre estaría asegurado, su condición servil resultaría inevitable y su mejor atributo, la inteligencia libre, degeneraría inevitablemente, pero la fertilidad espiritual del hombre es tan extraordinaria que siempre encuentra resquicios para su operatividad y siempre acierta a plasmar medios para patentizar su repulsa, su oposición y su rebeldía frente al mandato tiránico. Grecia, esa Grecia en la que, como gustaba decir Burckhardt, «cada griego lleva dentro de sí un tirano»; Roma, esa Roma que, junto a la esplendidez cívica y libertaria republicana (ahí está el ejemplo imperecedero de Catón), presenta hondas y lastimosas sombras de intolerancia, aberración espiritual y poder absoluto; el mundo europeo de las monarquías opresivas e intransigentes, desde Felipe II a Luis XIV o Federico el Grande, que arrojó a sus súbditos a las cavernas de la obediencia ciega y de la sumisión humillante; la Iglesia, esa Iglesia que, contradiciendo *in radice* las prédicas, enseñanzas y mandatos de su excelso creador, fue capaz de cometer las mayores bajezas y las peores opresiones intelectuales; y, en fin, ese mundo moderno que ha conocido los peores tiranos (Stalin, Hitler, Mao) y soportado las más aberrantes dictaduras totalitarias (el nazismo, el comunismo), no han regido los destinos del hombre, por mucho que lo intentaran, y, sabido es, que lo intentaron a fondo y sin reticencia, debilidad o limitación alguna, sin que el mismo encontrara la angosta vía, a veces tan angosta que parecía no existir, por la que criticar, disentir, oponerse y ridiculizar la insania de ese «hombre convertido en lobo» (Platón) que es el tirano.

Sin despreciar el papel de los rebeldes, de los conspiradores, de los que se jugaron la vida, y en tantas ocasiones la perdieron, y de los que, en todo tiempo y lugar, se

«echaron al monte» para combatir al opresor y a la opresión, quizá el medio de combate más sutil y eficaz, y, desde luego, el más cercano a lo mejor de las capacidades intelectuales del hombre haya sido la sátira, la ironía, el hablar y el escribir inteligentes y audaces, la crítica encubierta, la fábula (*fabula docet* decían los romanos) y el humor demoledor e iconoclasta. Grecia tuvo a un Aristófanes, a un Sócrates o a un Esopo. Roma contó con un Marcial, un Quintiliano o un Fedro. La monarquía absoluta europea hubo de soportar los dardos dialécticos de un Rabelais, de un Montaigne, de un Quevedo, de un Shakespeare, de un Gorki o de un Chejov. La Iglesia conoció y persiguió con fiereza la actitud de un Galileo, un Bruno o un Ceceo. Y, en fin, los inconcebibles y sin parangón sátrapas del siglo XX y sus instrumentos totalitarios, que, por desgracia, continúan teniendo epígonos en el recién comenzado siglo XXI, hubieron de enfrentarse, con un grado de dureza nunca conocido en la sanguinaria y tormentosa historia de la humanidad, a unos disidentes (Thomas Mann en Alemania o Sajarov y Pasternak en Rusia), a unos sutiles críticos y a unos inteligentes opositores que supieron utilizar su pluma, su labor creadora, la admiración que suscitaban y el ejemplo de sus vidas para generar islotes de oposición, reductos de resistencia y, sobre todo, para mantener viva en los momentos más negros y despreciables de la historia, la llama de la libertad, de la dignidad y del autorrespeto humanos, tal como, *servata distantia*, está pasando ahora mismo en China (la historia de la heroica disidencia china, igual que años atrás sucedió con la no menos heroica disidencia rusa, está siendo ocultada por una impúdica «progresía» occidental, que se autoengaña, cuando no es «compañero de viaje» o «tonto útil», con la estúpida pretensión de que desde la izquierda no cabe la tiranía y la opresión del hombre), en Tíbet, en Irán, en Cuba o en Venezuela. Nunca, todos los que creemos que sin libertad y dignidad la vida del hombre deja de ser auténtica vida humana, agradeceremos suficientemente a esos pequeños grupos de «rebeldes» y «luchadores» el inmenso sacrificio, la ofrenda generosa de sus vidas y la entrega incondicionada al honor humano que hicieron, en el ambiente más inhóspito que cabe imaginar, en pro de que la antorcha de la libertad no se apagara.

Cumplido el trámite de la advertencia previa, ya podemos entrar expeditos en la contemplación y tratamiento del cosmos interior del hombre, los «mundos del espíritu», bajo la luz que proyecta, actualizado, el pensamiento de Heráclito que comentamos. Este pensamiento gira en torno a tres ideas, los contrarios concuerdan o *coincidentia oppositorum*, la diferencia como fuente de la más bella armonía y la discordia engendradora de todo, pero mientras Heráclito los contempla precisamente en este orden, nosotros los vamos a considerar en el orden inverso. ¿Por qué? Pues porque pensamos que ése es el orden lógico, y no debe partirse, en cualquier tratamiento intelectual de una materia, de la conclusión, sino de las premisas o antecedentes de la misma que la posibilitan y aun determinan.

La fuerza engendradora de la discordia. Como indicábamos al comienzo de este capítulo, el sabio de Éfeso tiene en relación con la materia en estudio otros dos

pensamientos íntimamente compenetrados. A tenor del primero «es necesario saber que la contienda es universal y la discordia justicia, y todo se genera por discordia y necesidad», se colocan en primer plano y punto obligado de partida dos criterios, la contienda es universal y la discordia es justicia, que necesitan alguna consideración liminar.

El substrato del primero de esos criterios, como tantas veces sucede en ese bloque hermanado de poesía-filosofía helenas, es el verso-pensamiento de Homero, para quien «la guerra es común a todos, y mata también al que causa la muerte», idea en la que participa asimismo el gran lírico Píndaro al considerar que «quien algo emprende, debe también padecer». La guerra, el enfrentamiento y la contienda son universales y se hallan presentes en todo proceso vivo. La vida es, precisamente, esa misma pugna, porque todo lo que está vivo pelea y la guerra sólo cesa con la muerte o extinción. El delicado Petrarca contará que «hay contienda en lo alto del cielo y en lo profundo del mar, en las entrañas de la tierra y en las montañas, en los campos, en los desiertos y en las plazas de las ciudades». Dejando a un lado, como ya decíamos, todo lo relativo al cosmos exterior y a la naturaleza, parece difícilmente negable, lo mismo en los tiempos del maestro efesio que en nuestros días, que en los hombres todo pivota en torno al conflicto permanente, a la discordia generalizada y a la contienda constante, algo que indefectiblemente nos trae a la cabeza la *bellum omnium omnibus* de Hobbes. Peleamos para abrirnos camino, pelamos para defendernos, peleamos para sostener nuestra posición o para alcanzar la ajena, peleamos para alcanzar el triunfo y la gloria, peleamos al retroceder y al avanzar en cualquier ámbito y peleamos simplemente para continuar viviendo, porque, como decía el poeta espartano Tirteo, «la esencia de la vida es la lucha». Y peleamos contra los demás y contra nosotros mismos, ya que el enemigo unas veces es exterior y otras interior, porque la permanente pelea en ocasiones tiene que enfrentar e intentar vencer resistencias y ataques provenientes de afuera, y en ocasiones ha de denunciar y combatir resistencias y ataques que llegan de adentro, quizá en razón, según pensaba Kant, de que semejante antagonismo deriva de «la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su propensión a vivir en sociedad (es) inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolverla». Con la peculiaridad añadida de que, como recuerda el verso de Homero, la guerra «mata también al que causa la muerte», ya que «el que a hierro mata, a hierro muere», *qui gladio ferit, gladio perit*.

Pero, Heráclito añade algo más a la idea de la universalidad de la contienda en el fragmento que se comenta, pues considera que «la discordia es justicia». Y aquí el ánimo se queda en suspenso, porque normalmente tendemos a estimar que la justicia es lo que pone fin al enfrentamiento y recoloca las cosas en pugna en su correspondiente y debido lugar, a la manera que, según hemos reflexionado en otra obra (*Glosario filosófico*), Anaximandro nos dice que las cosas al retornar a su nacimiento «se hacen cumplir las unas a las otras castigo y pena por su infamia», algo que entendemos en el sentido de que tiene lugar una especie de «ajuste de cuentas» y

de que junto a la ley física hay otra ley de justicia o moral que impone penas y castigos por las infamias habidas, que lleva a Popper a considerar, con razón, que el proceso del mundo no es simplemente un proceso natural, sino también un proceso moral.

¿Hay contradicción entre las posturas de Heráclito y Anaximandro? La doctrina ha tendido a considerar que sí, ya que, en palabras de Mondolfo, para el segundo la discordia (*iris*) debía expiarse, mientras para el primero ella misma es justicia (*diké*), por lo que «la fórmula de Heráclito sobre la universalidad de la contienda y la identidad de justicia y discordia retoma el concepto de Anaximandro, pero en un sentido opuesto, aplicándolo a la génesis, más que a la disolución». Yo no lo aprecio así, y estimo que entre una fórmula y otra se da una igualdad esencial, aunque aparezcan referidas a momentos distintos, pues mientras la anaximandrea atiende al instante del retorno de las cosas a su origen (paz) para dictar justicia, la heracliana contempla esa misma situación en el comienzo mismo de la contienda, en razón de que la discordia brota a impulsos de demandar justicia y se orienta a ella como colofón natural y obligado; esto es, no es tanto que en la discordia misma radique la justicia, algo que conduce a la contradicción de que ésta no sea esencialmente tendencial como propósito a conseguir (*constans et perpetua voluntas*), a la manera que Lloyd acepta que la discordia es «lo acostumbrado, lo equitativo, lo justo», sino más bien que toda discordia deviene justa, no porque sea intrínsecamente justa en cuanto responde a una supuesta ley de que lo que acontece «es una ley de discordia, de tensiones simultáneamente opuestas» (Guthrie), sino en razón de que indefectiblemente tiende al equilibrio, a la reparación y la armonía, es decir a la justicia o *ius sui cuique tribuere*.

Bajo esta óptica, resulta razonable apreciar que, como dice Heráclito, «todo se genera por discordia y necesidad», pues el factor siempre presente de la lucha debe acabar, en cada proceso conflictivo, en una situación de creación de un *tertium genum* respecto a los contendientes, los factores enfrentados, los contrarios u opuestos. ¿Hasta el punto de que deba considerarse que ésa es la forma en que opera siempre la razón humana en su inacabable camino de apresar la verdad, de perseguir lo verdadero? Las partes participan del todo, y si la tensión entre opuestos es la clave para avanzar en cualquier ámbito, no parece arbitrario estimar que también en la esfera de la razón las cosas ocurrirán de esa manera, pues cada uno de nosotros avanzamos en el conocimiento a través de posicionamientos contrarios que se traban en lucha hasta que alcanzamos la solución equilibrada y equilibradora. En la mente del hombre cuando razona también hay pelea, también hay posiciones encontradas y también hay propósito de alcanzar el justo equilibrio entre las mismas (ahí está la justicia de la discordia, de que nos habla Heráclito), por lo que no debería extrañar demasiado que aquélla se convierta en campo de lucha, donde se dirimirá el enfrentamiento y donde surgirá un nuevo planteamiento superador, que, a su vez, será en el futuro punto de partida para nuevas disputas, pues ése es el camino del

razonamiento y del pensamiento humanos. Pero de ahí a defender que Heráclito identifica la guerra con el *logos*, o, como dice García Calvo, que «encontramos aquí a la razón llamándose a sí misma con el nombre de guerra, de lo que da prueba el predicado *xynón* (común), aplicado a *logos* y a *phrónesis* en (otros) fragmentos», media una considerable distancia, porque la razón, por más que opere en sí a través de un procedimiento de enfrentamiento de opuestos, no es la guerra, sino el medio óptimo y único en el hombre para acabar con ella y alcanzar la paz que es la concordia; y el hecho de que *logos* y *phrónesis* se prediquen de la misma manera no es prueba sino de que los griegos tenían hasta cuatro sustantivos para referirse al pensar humano (aparte de esos dos, también *nous* y *diánoia*).

Bajo estos planteamientos y aquilatados rectamente los medios y los fines, los objetivos y los instrumentos para alcanzarlos, podemos reconducir la formulación heracliana «todo lo engendra la discordia» a sus estrictos términos desde el ángulo de nuestra actual visión de las cosas y de las necesidades explicativas que necesitamos y perseguimos. Hoy, el mundo no se asienta sobre una valorativa y una realidad que acojan la heracliana «la guerra es la madre de todas las cosas», sino en las contrarias de la búsqueda y mantenimiento de la paz, que, por más que no se haya alcanzado ni probablemente se alcance nunca, presenta, empero, signos alentadores, *ad exemplum* que durante los dos últimos siglos no haya habido guerras entre democracias. Hoy, la mente humana funciona como ha funcionado siempre a base de fenómenos (o sus representaciones según prefiere Kant) y conceptos, y a través del enfrentamiento entre posiciones encontradas, pero difícilmente aceptaríamos que la misma no sea otra cosa que un campo de batalla sin control ni tregua, y no el reino de la lógica o doctrina del pensamiento correcto y de la hermenéutica o doctrina de la comprensión correcta; y ni siquiera llegaríamos a convenir con Kant que «el hombre quiere la concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia», pues no accedemos a considerar semejante subordinación y dependencia. Y hoy, en fin, al menos en la esfera de la ordenación racional de nuestros propósitos y objetivos, tampoco aceptamos que la discordia prepondere sobre la concordia, y que no sea ésta la que preside el mundo de las realizaciones humanas más preciadas, hasta el punto de considerar que todas las grandes cosas que alcanzamos los hombres (la paz, la justicia, el orden, los adelantos científicos, las conquistas insignes y los portentosos descubrimientos e inventos), aunque lleven dentro de sí procesos de pugnacidad y lucha, son de manera fundamental preciosos y preciados frutos de la concordia, el entendimiento y el trabajo pacífico; por ello, cuando Sartori define a la democracia (forma paradigmática de gobierno) como *concordia discors*, no hace otra cosa que colocar los términos en el orden correcto y asignar a la concordia el primero y principal puesto que nunca puede corresponder a la discordia.

De la diferencia surge la más bella armonía. Aquí aparece el segundo de los pensamientos a que hacíamos referencia en el apartado anterior, a cuyo tenor resulta que «lo que diverge converge: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la

lira». Como ya se advertía al comienzo de este capítulo, se trata de una de las dos variantes o ratificaciones del pensamiento central del mismo que atañe a la *coincidentia oppositorum* o unidad de los contrarios, tal como quedó expuesto.

La idea de que lo que diverge converge y lo que se aleja se acerca, es vieja y repetida a lo largo del pensamiento griego de todas las épocas, pues se estima, con buen sentido, que si existe esa tendencia al concierto y unificación, la misma ha de producir, *ex necessitate*, la armonía o armonización de lo diferente. Filolao considera que las cosas semejantes no tienen en absoluto necesidad de armonía…, (pues) ésta es unificación de las cosas que disienten»; para Eurípides, «no podrían estar aparte los bienes y los males, sino que hay una mezcla»; en opinión de san Hipólito, probablemente Heráclito se referiría a que en la música la armonía se produce mediante la unión de elementos diferentes, como ocurre con las notas agudas y graves; y, en fin, Plutarco considera que esa situación de armonía mediante la conjunción de lo diferente tiene lugar lo mismo en la música que en la gramática, y recuerda que, según el mito, Hermes, la razón, habiéndole arrancado a Tifón los nervios, los usó como cuerdas para su lira, algo que representa la aparición de lo armónico como convergencia de lo discordante.

Sin embargo, frente a esta coincidencia de pareceres, se alzará la poderosa voz de Platón que, aunque «el alma es una cierta armonía formada de elementos en tensión», considera que es absurdo estimar, al modo de Heráclito, que la armonía resulta de lo discordante, ya que un acuerdo a partir de cosas discordantes resulta imposible, al par que lo que no concuerda es imposible también que armonice. Al respecto, acude a la ayuda de Homero, que aseveraba que lo semejante se acerca siempre a lo semejante («a lo igual gusta lo igual»), y a la de Empédocles, para quien las fuerzas en pugna permanecen contrapuestas, o, a lo máximo, alternan periodos de unión con periodos de separación.

Rectamente miradas las cosas, parece más propio que la idea de armonía se halle más cerca de la conjunción de los contrarios que del acercamiento de los iguales o de los semejantes, pues la misma supone dependencia de la concordancia, y la concordancia sólo puede producirse mediante la complementariedad de los opuestos. La unión de lo igual con igual, de lo semejante con lo semejante, sólo produce repetición, monotonía, redundancia y cacofonía, mientras que la unión de lo diferente, la complementariedad de lo que diverge, ha de producir, por necesidad, algo nuevo, superación, síntesis y armonía. Que, en el sentir de Heráclito, «de la diferencia surge la más bella armonía», resulta natural y apropiado, ya que ésta sólo tiene lugar cuando se produce el engarce entre aquello que se contrapone, al modo que los sonidos graves y agudos al fundirse y las vocales y consonantes al enlazarse producen la armonía en la música y en la escritura, si ello se hace de la manera adecuada, pues ayer como hoy una cosa no puede ser, por imperativo de razón y mandato lógico, ella misma y su contraria.

Así ocurre en el Cosmos, donde la armonía que lo caracteriza nace del encuentro

y conjunción de fuerzas, factores y elementos distintos, y aun opuestos, que al confluir y aquietarse producen el orden y el equilibrio, esto es, la armonía, dando lugar a esa *música coelestis* que alabara san Agustín. A nivel de nuestro planeta, la existencia, interacción y compenetración de los cuatro elementos que reconocían los físicos de Mileto (la tierra, el agua, el fuego y el aire), aunque en ocasiones dieran lugar a catástrofes y convulsiones, de ordinario ocasionaban un estado de tranquilidad y de reposo que difícilmente cabe considerar de otro modo que el que es propio de la armonía.

En el cosmos interior, en nuestra alma, también las cosas parecen ocurrir de idéntica manera. Lo hemos visto en Platón, y lo repite Aristóteles al reconocer que «el alma es una especie de armonía, porque la armonía es la mezcla de los contrarios». La amistad y la enemistad, el amor y el odio (*eros* y *eris*), la adhesión y la repulsa, el gozo y el dolor, la felicidad y la infelicidad, la desdicha y el favor, la satisfacción y la insatisfacción, la plenitud y la carencia, y tantos otros estados, sensaciones, emociones y sentimientos, se dan en los humanos y nos conducen a extremos de gran tensión o de dulce placidez, al *descensus ad inferos* o al *ascensus ad coelos*, pero ¿quién se atrevería a negar que el resultado final es un cierto equilibrio, una relativa pacificación y hasta el logro de una constatable armonía, aunque sólo fuera por la consideración de que si en el alma del hombre los distintos factores no se armonizaran, la vida resultaría imposible y estallaríamos como un artefacto sujeto al juego extremo de lo contrapuesto? Si continuamos viviendo, si respetamos nuestra propia vida y, de una u otra manera, alzamos a superar aquello que lucha en su seno, es porque se ha conseguido, hemos conseguido, que los distintos factores en choque hayan provocado el equilibrio entre los mismos, que no es otra cosa que la aparición de la imprescindible armonía en el seno del alma humana. Igual que en el mundo exterior, vale también para el hombre la pregunta de Sócrates «¿acaso crees que es posible conocer la naturaleza del alma al margen de la totalidad de la naturaleza?»

Un ser humano en el que todo lo que encierra anímicamente fuera igual o semejante, probablemente sería feliz en el sentido en que se entiende la felicidad bovina o la felicidad de la rosa, pero con dificultad cabría decir de él que constituye un ser armónico, algo que, de una u otra manera y con uno u otro grado de intensidad, logramos los hombres, porque la armonía sólo puede tener lugar cuando, entrando en colisión las fuerzas del alma, se logra su aquietamiento o convivencia mediante la concordia de las mismas. De lo no diferente puede surgir el continuismo, la repetición y la monotonía, pero no la armonía, porque en la sustancia misma de ésta va ínsita la idea de lo diferente. La complementariedad de los contrarios, el engarce entre lo que disiente y la conjunción de lo que tira en sentido diferente, es lo único que puede producir la armonía, ya que ésta no es otra cosa que el aquietamiento de aquello que lucha entre sí, aunque semejante situación no deba llevarse al extremo que propugna García Calvo cuando defiende que «la única manera que tiene lo inteligente de estar

concorde consigo mismo es contradecirse, pues la contradicción por sí sola, aunque constituya elemento preciso para la armonía, no es armonía». Sería, recordando a Schopenhauer, algo así como «explicar el cuerpo a partir de la sombra».

El texto heracliano en estudio cuando habla de «armonía de tensiones opuestas» recurre al ejemplo para escenificar éstas y dice «como las del arco y la lira». Quizá no sea el más apropiado de los ejemplos y resulte mejor el de Plutarco, a propósito de la unión de los sonidos graves y los agudos en la música y de las vocales y las consonantes en la escritura, pero tiene una gran fuerza en el mundo heleno y engarza con las raíces mismas de su mitología, no sólo porque en el arco se produce la conjunción y armonía entre su tensión y la salida de la flecha, y en la lira entre su pulsación y la emisión de las notas musicales, sino, en particular, porque arco y lira confluyen, siendo uno elemento de confrontamiento y lesión y la otra medio de aquietamiento y placer, en un dios que, probablemente, es el más significativo del alma griega, Apolo, al que está dedicado el santuario de Delfos, que procura a un tiempo dolor y felicidad, destrucción y belleza.

Como dice Hegel, «Apolo es el que hiere y mata con sus rayos, pero también el que da salud y fuerzas», por lo que sus atributos, el arco y la lira, son los que mejor simbolizan la idea de Heráclito de «armonía de los contrarios» en el Universo, y los más aptos, según piensa Spitzer, para que el maestro de Éfeso alcance la idea de la «facilidad con la que puede la disensión convertirse en armonía», ya que, amén de la nota antes apuntada de que el empleo tanto del arco como de la lira precisa de la fuerza y tensión humanas, el primero es arma de lucha y daño, y la segunda instrumento de paz y placer, y, sin embargo, se armonizan entre sí y confluyen en Apolo, dios de la guerra y de la música. Y, en verdad, que resulta deslumbrante que la concepción de Heráclito de la convergencia de lo divergente se escenifique en la figura de Apolo, que unifica belleza y crueldad, y en sus dos atributos o símbolos, porque es ese dios al que mejor representa en sí mismo la presencia y conjunción de los contrarios (¿puede haber algo más opuesto que la guerra y la música?), y muestra en sus atributos, según resalta Colli, la acción hostil del arco y la acción benévola de la lira, y, sin embargo, Apolo resulta totalmente equilibrado, acorde y armónico, por más que la belleza y la muerte procedan de él al unísono.

Mythos y *logos*, según hemos resaltado en otro lugar (*La bendición-maldición del pensamiento*) se engarzan primorosamente en la imagen que nos procura Heráclito. El primero a través del dios ambivalente Apolo y el segundo por medio de la reflexión de que lo que diverge converge y lo que aleja acerca, como factores para conseguir la armonía en la divinidad (¿quién entre los griegos se atrevería a sostener que el délfico y multiforme Apolo carecía de armonía?), en el Cosmos y en el hombre mismo. Las tensiones opuestas cuando entran en contacto, aparte de provocar su conjunción, generan además una especie de subproducto altamente estimable: la armonía.

La idea de tensión, cuya intuición por Heráclito es de una fecundidad ilimitada y

torna a Hegel en su tributario (Jaeger), resulta el motor mágico que pone en movimiento un proceso de acercamiento y unificación de lo diferente, y, al mismo tiempo, procura la aparición de la armonía entre los opuestos. Pese a la tautología heracliana al hablar de «la más bella armonía», el hallazgo y la tesis subsiguiente suponen un paso de gigante en la sublimación del pensamiento humano.

Si *todo lo engendra la discordia* y si *de la diferencia surge la más bella armonía*, parece obligada la conclusión, aunque Heráclito siga el orden inverso, que *los contrarios concuerdan o coinciden*. Es una solución extrema y preñada de riesgos inevitables, pues conduce, según antes se advertía, a asumir que «todas las cosas son una», como el propio maestro efesio reconoce en otro texto, a un reduccionismo y a un monismo existencial que parece desmentir la realidad misma de las cosas.

La idea de que el mundo está atrapado, y, por ende, la conciencia de los hombres, por situaciones bipolares (lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, lo amargo y lo dulce) era ampliamente compartida en el pensamiento antiguo griego, por lo menos a partir de Hesíodo. Existe una contraposición polarizada entre realidades, fenómenos y situaciones que se puede observar en la tabla pitagórica de números opuestos, en la interacción continua de los contrarios de Anaximandro, en la luz y la noche de Parménides, en el amor y la lucha del propio Empédocles o en la mezcla primigenia de Anaxágoras de todas cosas que contienen pares opuestos. Y en esto, Heráclito no hace otra cosa que seguir el parecer mayoritario en la germinal filosofía griega y aun en la primera literatura helena.

Pero Heráclito no se queda ahí, sino que da un paso más. Ese paso consiste, sobre la base de los factores argumentales antes comentados, en considerar que los contrarios concuerdan o coinciden (*coincidentia oppositorum*), convergiendo en una unidad dentro de cada par, que acaba por la reducción de todas las cosas en una, paso que antes ningún otro pensador se había atrevido a dar y que revoluciona profundamente el mundo filosófico (Nestle y Popper hablan al respecto de que Heráclito produce «una especie de terremoto en el cual todo parece oscilar»), ya que, como señalaba Aristóteles, defiende la atracción mutua de los opuestos.

El constructo es atrevido y la conclusión, aunque en apariencia fundada sobre buenas bases lógicas, rezuma osadía, provocación y enigma, porque parece contradecir la sustancia misma de las cosas, y conduce a una especie de callejón sin salida moral. Si ya resulta extraño y aun paradójico que todo par de opuestos configure una unidad, todavía resulta más extraño, según resalta Marcovich, que la condición determinante para que dicha unidad tenga lugar consista en que entre dichos contrarios se dé, de manera continua y constante, la guerra, la discordia, la tensión, el enfrentamiento y la pugna, ya que ello parece conducir, de manera natural, a la situación contraria, la de la no unificación de los factores que tan acremente luchan entre sí.

Vamos a prescindir en este lugar de lo que ocurre en el Cosmos, en la Naturaleza o en la propia conformación biológica del hombre (Aristóteles recuerda la muy

antigua concepción dual de la boca humana, cuya función lo mismo sirve para calentar lo frío que para enfriar lo caliente), y nos vamos a ocupar, tan sólo, del mundo moral, estético, social y político del mismo.

¿Puede haber duda de que en el plano ético de los humanos, el bien y el mal, la virtud y la infamia libran lucha permanente y feroz en el fondo de nuestros corazones y conciencias? Sería negar la evidencia. Los hombres, de ordinario, conocemos el bien, captamos la rectitud en el campo de nuestras acciones y sabemos dónde reside aquello que según el orden moral se cataloga de saludable, meritorio y acorde a las *mores maiorum*; y, sin embargo, en muchos casos optamos por el mal, causamos intencionadamente daño y elegimos la insidia, la infamia y el maleficio, a la manera que Sófocles justifica al malvado en ocasiones (Electra), Ovidio, pese a ver y reconocer lo bueno, elige lo malo, o Shakespeare hace exclamar a Ricardo III «quiero hacer el mal, quiero cometer crímenes».

Pues bien, si la adscripción al bien o al mal nos caracteriza tan sustancialmente en todos nuestros actos y comportamientos, y si la pareja virtud-oprobio nos delimita y determina moralmente, ¿cómo concluir que los contrarios concuerdan, que es lo mismo hacer el bien que realizar el mal? Se trataría de una paradoja insufrible y de un supuesto en extremo calamitoso, porque, en adelante, ¿qué punto de referencia tendríamos para nuestros comportamientos, cómo se distinguiría lo saludable de lo no saludable y quién se atrevería a recriminar la mala acción, si ésta, en el fondo, es lo mismo que la buena acción? De un solo golpe, contra la evidencia de lo que la historia siempre y en todo lugar proclama, habríamos destruido la necesidad, justificación y permanencia de todos los códigos éticos, argamasa imprescindible para la presencia y subsistencia de cualquier grupo político-social.

En el plano estético, la belleza y la fealdad configuran los dos polos antitéticos, las dos realidades opuestas y excluyentes, porque aquí también lo bello excluye lo feo y viceversa. De ordinario, perseguimos la belleza y, siguiendo la recomendación de Aristóteles, intentamos atraparla, y de ordinario también, repudiamos la fealdad, aunque no falten quienes hacen claro elogio de ésta e, incluso, encuentren en ella la sublimación de lo bello. Platón verá en la belleza la «verdadera encarnación de Dios», Nietzsche proclama que «el arte tiene más valor que la verdad», Schiller nos requiere a comportarnos estéticamente, y Heidegger afirma que «la belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento».

Pues bien, si lo bello se confundiera con lo feo, y la fealdad coincidiese con la belleza, ¿en qué quedaría el gusto estético de los hombres, a qué debería ser reducida nuestra admiración y estima por esa historia del arte que la humanidad ha ido rindiendo a lo largo de los siglos, y cómo se estimularía la creación por los artistas de esas obras que han sabido captar *ad aeternum* el soplo de la belleza y lo imperecedero de lo sublime? Sin el culto a lo bello y el repudio de lo feo, desandaríamos uno de los mejores caminos que los humanos hemos transitado desde siempre, sancionaríamos la vulgaridad y lo ocre, e instauraríamos el reino de lo inelegante y de lo indelicado, por

más que muchas manifestaciones del mal llamado «arte moderno» parezcan caminar por estas vías. En algún otro lugar hemos resaltado que al hombre se le puede disculpar todo menos la falta de elegancia, algo que quedaría en entredicho desde el momento en que se aceptase que la belleza se funde con la fealdad y entre ambas tiene lugar la *coincidentia oppositorum* heracliana; aparte de que arrinconaríamos para siempre la sentida y sensible proclama de Nietzsche, «el arte es el gran estímulo de la vida».

Si fusionamos la justicia y la injusticia, si hacemos igual lo justo y lo injusto y si proclamamos que lo equitativo y lo agraviante concuerdan, ¿a qué reducimos el orden social, sobre qué apoyamos la vida equilibrada, cómo se refrena el exceso y a qué clase de anarquía nos apuntamos? Por más que almas nobles, como la de Sócrates, hayan proclamado preferir sufrir la injusticia a producirla, o por más que con criterio pragmático alguien haya deseado padecer antes la injusticia que soportar el desorden (Goethe), sigue siendo correcta la aseveración clásica de que sin justicia el mundo de la fuerza sustituiría al del pacto y la concordia, y la ley de la selva reemplazaría a la ley de los hombres, pues lo cierto es que si se hicieran coincidir justicia e injusticia las bases mismas de nuestra convivencia se desvanecerían y el más poderoso desorden social quedaría instaurado, y ello aunque se rechazase por exagerado e inconveniente el altisonante dictado *fiat iustitia pereat mundus*.

Si justicia e injusticia se confundiesen, fuesen lo mismo y aun convergieran, ¿cómo cabría considerar, a la manera heracliana, que «de la diferencia surge la más bella armonía» y hablar de la «armonía de tensiones opuestas»? Aquí la presencia del multiforme Apolo y el empleo complementario del arco y la lira escasamente tienen sentido, con su juego enriquecedor y superador de fuerzas contrapuestas, porque la justicia, en cuanto equilibrada composición de intereses encontrados, es ya en sí armonía, y la conjunción con la injusticia no puede suponer superación alguna, sino antes bien ruptura traumática e innecesaria del orden alcanzado mediante aquélla.

Y en el sistema político actual de Occidente, en nuestro orden democrático, ocurre lo mismo. Si en él se intentara compaginar la fuerza emanada de las urnas con el poder proveniente de la fuerza, la permanencia temporal en el mando con la continuidad indefinida en el mismo, el respeto y la persecución de las minorías, el gobierno ilimitado con el gobierno limitado y la responsabilidad de los gobernantes con la irresponsabilidad de los mismos, puede que el mundo político no desapareciera, como lo prueban los numerosos golpes de fuerza que la democracia ha padecido, desde Franco y Pinochet hasta Mussolini y Videla, pero sobre lo que no hay duda es que esa forma de gobierno, que Lincoln definiera para siempre como «gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo», dejaría de tener el aroma político que la caracteriza, y perdería irremediablemente ese factor embriagante y cautivador que lleva a los hombres, en cuanto tienen, como decían los pensadores renacentistas italianos, «un poco de espíritu», a embarcarse en la sublime aventura de tener en sus manos las riendas de su destino, de poner y quitar a sus gobernantes, de

respetar la discrepancia, y, sobre todo, de instaurar para su gobernanza un sistema que, antes que a cualquier otra cosa, aspira a defender la libertad y la dignidad humanas.

Se han contemplado unos cuantos supuestos en los que, para nuestras concepciones actuales, para los intereses de nuestras vidas y para nuestros niveles de conocimientos y experiencias, resultan imposibles la aceptación y el juego pleno del pensamiento de Heráclito «los contrarios concuerdan» o «unidad de los contrarios». Podrían ponerse otros casos también ejemplificativos, tales como el de la verdad y el error en la filosofía y en la ciencia, y el de Dios y Satanás en la religión, pues ¿de qué manera se unirían, convivirían y darían lugar a la aparición de la armonía la verdad y la falsedad? Y ¿mediante qué mecanismo la idea de Dios, todo amor, alcanzaría a armonizarse con la idea de Satanás, todo odio? Hoy, los opuestos se contradicen, se excluyen, se niegan, se neutralizan y provocan la desarmonía.

La armonía de nuestro mundo espiritual o conceptual no puede lograrse por medio de esa *coincidentia oppositorum* o coincidencia de contrarios en unidades de dos caras (Fränkel) que nos propone el genio debelador, provocador, al par que juguetón, de Heráclito. Después de Descartes, Leibniz, Hume o Kant, pero también de Platón y Aristóteles, resulta imposible admitir que todo lo que diverge converge, que de la diferencia nace la armonía y que los contrarios coinciden, ya que hoy el grado de nuestros conocimientos científicos y la altura de nuestras especulaciones filosóficas (¿cómo se incardinaría la filosofía trascendental de Kant o la teoría del *Dasein* de Heidegger?), no permiten encauzar nuestras reflexiones y conclusiones bajo el puente de unos planteamientos del maestro de Éfeso que chocan de manera frontal con algunos de nuestros más acendrados principios, tales como los de racionalidad, razón suficiente, concepto, sistema y completud. Ponernos hoy a jugar el juego de Heráclito en esta materia supondría, aparte de patente anacronismo, la renuncia, en aras de no se sabe bien qué objetivo, de algunos de esos criterios que el pensamiento humano ha ido alcanzando con inmenso esfuerzo y sacrificio, y conduciría a la insuperable contradicción, que el genio irónico de Chesterton revela, de que «algunos parecen estar diciendo que todo es malvado salvo el mal».

4.
«POR MUCHOS CAMINOS QUE RECORRAS NO HALLARÁS LOS LÍMITES DEL ALMA, TAN PROFUNDO FUNDAMENTO TIENE»

Recuerda Jonathan Barnes que los griegos asignaban al término *psyché* dos acepciones: la primera relativa al lugar donde se alberga la cognición y la conciencia, y la segunda referente al espíritu, «soplo divino» (Platón) o alma. Con lo cual abrieron el grifo de un poderoso chorro intelectual que para siempre iba a ocupar y preocupar a los pensantes, lo mismo en el plano filosófico que en el religioso. El tema del alma rondará la mente del hombre *ad aeternum* y será fuente sin fin de polémicas, teorías, sugerencias y preocupaciones, por más que nunca haya visto alguien una y a despecho de que no se sepa, ni pueda saberse, cómo aparece, cómo vive y qué rumbo toma cuando el cuerpo que la cobija fenece. Lucrecio lo escenifica muy bien cuando advierte: «Se ignora, en efecto, cuál es la naturaleza del alma; ¿nace con el cuerpo o se incorpora a él en el momento del nacimiento? ¿Muere con nosotros destruida por la muerte?, ¿va a visitar las tinieblas del Orco y sus grandes abismos?, o ¿los dioses la infunden en otros animales?». En síntesis cuasi perfecta, el poeta resume prácticamente todas las hipótesis e interrogantes que durante siglos han martirizado a los hombres de espíritu sin avances sustanciales en la materia.

Difícilmente la génesis del problema, cual ocurre con todos los grandes temas de la prehistoria del pensamiento humano, podría hallarse fuera de la «Ilustración presocrática», ese fabuloso, casi increíble y precursor movimiento intelectual que se desencadena a partir del siglo VIII a. C. en Jonia y Sicilia, es decir, lejos de la metrópoli griega. En él, desde muy tempranos momentos, la presencia, juego y problemática de la *psyché* se hallan de manera casi constante, aunque con una peculiaridad inicial sumamente curiosa: los orígenes de la filosofía presocrática, íntimamente ligados a la contemplación y explicación de lo material a través de la germinal escuela de Mileto («los primeros filósofos fueron físicos», recuerda Jaeger), determinan que las iniciales reflexiones sobre el alma tengan una prevalente consideración materialista. Algo que no deja de plantear una curiosa y llamativa paradoja, ya que para adentrarse en los misterios del más espiritual de los elementos del hombre, su alma, se acuda a los mismos materiales que se utilizan para adentrarse en las grandes incógnitas del Cosmos: el agua, la tierra, el fuego y el aire. Lo espiritual explicado por lo material.

Así, en una clasificación elemental, Barnes sugiere que Anaxímenes, Anaximandro, Anaxágoras y Arquelao estimaron que la naturaleza de la *psyché* es aérea, mientras que Parménides, Hipaso y Heráclito consideraron que su sustancia es

el fuego. En realidad, la cuestión se presenta un poco más complicada, difusa y vaga, ya que los presocráticos se mueven en esta materia profundamente desorientados y resultan, en todo momento, tributarios de concepciones generalistas que aplican sin mayor precisión, salvo el caso, una vez más, de Heráclito.

En efecto, parece que Hipón la adscribe al agua, pero Jenófanes considera que el alma es mezcla de tierra y agua, mientras para Diógenes resulta una unión de lo caliente, lo frío y lo húmedo, y ninguno de ellos domina. Según los atomistas, de todas las figuras que componen los seres vivos, las esféricas (átomos) constituyen la *psyché*, que tienen una facilidad especial para atravesar todas las cosas, mover algunas y al mismo tiempo moverse ellas: algo que determina que la respiración procure la vida, en cuanto a través de la misma entran en el cuerpo otros átomos y evitan que los que están dentro sean expulsados. Aristóteles recoge esta idea y acredita su antigüedad, ya que en los versos órficos se dice que «el alma nos llega del Universo cuando respiramos, y la transportan los vientos»; y Aecio considera que cuando Anaxímenes se refiere a la *psyché* como «nuestro aire» se refiere al «aire» como sinónimo de «respiración», algo que Barnes estima probable. Incluso, cuando el alma se relaciona con el fuego o el agua, se produce una reducción, la respiración es un fuego etéreo y húmedo, o un aire caliente y húmedo, o un agua caliente y etérea. En suma, si vivimos porque respiramos, algo que resulta innegable, forzosamente nuestra *psyché* ha de ser parecida a la respiración, aparte de que, según resalta el mismo Barnes, «la respiración-alma explica con admirable claridad los dos fundamentos de la *psyché*, la cognición y la locomoción». Alma igual a respiración, pues.

¿Se escapa Heráclito de esta asfixiante atmósfera materialista que rodea todo lo atinente al alma en los primeros vagidos de la filosofía presocrática jonia? Difícilmente podría contestarse de manera afirmativa con globalidad, pues él «respira» también los mismos efluvios iniciales que mueven a identificar la integridad del hombre (y de los animales) con aquello de que está hecho y lo caracteriza; pero su mérito consiste en que no se queda ahí, en que encuentra que una explicación materialista totalizadora no cubre a cabalidad todas las facetas de la materia, y en que descubre que algo más y diferente ha de darse respecto a ese elemento tan esencial, definidor y portentoso que es la *psyché* humana.

Si, inicialmente, el alma para Heráclito es fuego (Aecio), algo que lleva a Aristóteles a sugerir que para el *sophos* efesio la misma es una «exhalación», que será, a un tiempo, exhalación cálida y húmeda, cálida porque entraña el fuego y húmeda porque nace y muere en el agua: «la muerte para las almas es hacerse agua, la muerte para el agua es hacerse tierra, y de la tierra nace el agua y del agua nace el alma». Algo así, dice con gracia y originalidad Jonathan Barnes, «como el vapor de una tetera o la niebla de mañana sobre un lago», y que determina que las almas perezcan al convertirse en agua, igual que desaparece el vapor cuando se condensa.

Pero esta unidad explicativa inicial de Heráclito respecto al alma se desvanece

con presteza cuando el mismo ensaya otras definiciones que escasamente guardan relación con la que se acaba de exponer, si no entran en neta contradicción con ella. Así, cuando afirma que «el alma que es luz seca es la más sabia y la mejor», que a Barnes le lleva a exclamar un derrotista «no sé por qué», y a nosotros nos parece una contradicción con lo anterior en toda regla y sin posibilidad de interpretación superadora. Parecido, cuando Heráclito advierte que «vivimos la muerte de las almas y ellas viven nuestra muerte», que, probablemente, encierra la antinomia insuperable de que el cuerpo humano supera la muerte del alma, pero al mismo tiempo el alma sobrevive tras la muerte del cuerpo. Y lo mismo, cuando Heráclito estima que «las almas tienen olfato en el Hades», que parece implicar la doble y contradictoria idea de que las almas, no obstante su estricta composición material, pueden permanecer a pesar de la desaparición física de su portador, y que son reconocibles en el Hades, adonde llegarían tras la muerte del hombre, precisamente a través de su olor, algo que choca frontalmente con la tradicional concepción griega, según la cual se rechaza la inmortalidad del alma, ya que con la muerte corporal muere el hombre en su totalidad, alma incluida, por lo que al Hades llega y vaga por él (de ahí el amargo lamento de Aquiles sobre su inanidad en el reino de las tinieblas) la mera imagen corporal del hombre, que podrá verse pero no olerse, que se desliza, sin sentido, futuro, ni objetivo, como una sombra, como una pura nada, resume Werner Jaeger. Ulises intenta sin éxito rescatar a Aquiles del Hades.

De todas maneras, en esa atmósfera eminentemente materialista también se producen algunos destellos que anuncian que algo se está moviendo en torno a esa *psyché* groseramente transformada en simple o menos simple realidad material. En *genere demonstrativo*, es frecuente considerar que las ideas pitagóricas sobre la inmortalidad y la metempsícosis presuponen, *ex necessitate*, la apreciación de la naturaleza inmaterial del alma, ya que todo lo corporal, todo lo material y todo lo orgánico irremediablemente muere y desaparece, aunque no parece que la escuela se preocupara en exceso por estas materias. Así, se atribuye a Hipón de Metaponto el parecer de que «el alma es una cosa, y otra muy distinta el cuerpo; cuando el cuerpo está en reposo, el alma florece; cuando el cuerpo está ciego, el alma ve; cuando el cuerpo está muerto, el alma vive». E igualmente, en posición poco compatible con otros pareceres del mismo filósofo, se recuerda que para Filolao, «también los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que, a causa de algún castigo, el alma está ligada al cuerpo y enterrada en él como en una tumba», que encierra la doble incongruencia de atribuir incorporeidad al alma, y, al mismo tiempo, ligarla al cuerpo, pues no se acierta a ver cómo lo incorporal puede depender de lo corporal y mucho menos que aparezca «enterrada en él como en una tumba», algo que se supondría la extrema anomalía de que el cuerpo humano tuviera enterrado en él su propia alma que, como es obvio, debería previamente haber muerto, pues sólo se entierran los cadáveres. Supremo absurdo, en suma. Todavía al respecto, Aristóteles comenta que «algunos de los pitagóricos dijeron que las motas que hay en el aire son

el alma o que lo es aquello que las hace moverse, y se dijo al observar que las motas se mueven continuamente, incluso con ausencia total de viento».

Pero, el primer orificio serio que se produce en la concepción primigenia del alma materialista, tras la completa deserción de Empédocles sobre la materia (en sus fragmentos conservados sólo una vez utiliza el término *psyché*, y como equivalente a vida, que nos aleja por completo de la cuestión), que lleva a algunos de sus discípulos a ensayar groseras suposiciones, como la de considerar, según recuerda Platón en el *Fedón*, que «la sangre es con lo que pensamos», o la de Hipón de que «el hecho de que el semen no sea sangre desmiente a quienes dicen que la *psyché* es sangre», o bien, según Aecio, que «la parte dominante no está en la cabeza ni en el pecho, sino en la sangre», tiene lugar a través de una nueva idea sobre la materia que sutilmente se desliza en aquellos tiempos iniciáticos: la idea de la *harmonía* que, en principio, se asigna al mismo Filolao antes citado, en neta contradicción con lo que ahora se va a comentar.

En efecto, se atribuye a Filolao la afirmación de que «el alma es una armonía», algo que nos remite también, en clara paradoja, a la conclusión de que semejante concepción tendría sello pitagórico porque a Filolao se le inserta en esta escuela. De todas maneras, el éxito de esta nueva doctrina sobre la *psyché* vendrá de la mano del hecho de que tanto Platón como Aristóteles la recogen y comentan con cierta amplitud, y hasta con complacencia y una relativa aceptación.

A tenor del primero (en el *Fedón*), en el parlamento que hace Simias y la discusión que narra Equécrates, resulta: «Y creo, Sócrates, que sabes bien que pensamos que el alma es algo así: Nuestros cuerpos, por así decir, se mantienen tensos y no se dividen por lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo y otras cosas similares; y nuestras almas son la mezcla y la armonía de estas cosas cuando se han mezclado bien en un *logos* adecuado». Lo que supone una clara manifestación de que la tradicional configuración de la *psyché* al estricto modo materialista acababa de sufrir un desgarrón importante y definitivo, por más que en la nueva doctrina se sigan mencionando los viejos elementos físicos presentes en el alma, pero ahora lo determinante no son ellos, sino su mezcla y, muy en particular, su *harmonía*, la armonía de Filolao.

Otro tanto ocurre con el «maestro de los que saben» (Aristóteles), ya que el Estagirita nos dice: «La tradición ha legado también otra opinión sobre la *psyché*, (pues) dicen, en efecto, que es una especie de armonía, ya que una armonía es una mezcla y una combinación (*rectius*, por nuestra parte, un efecto o consecuencia de dichas mezcla y combinación)» (*Del alma*); y también en su *Política*: «Muchos sabios dicen que el alma es una armonía, y otros muchos que posee una armonía».

El portillo para la desmaterialización del alma se había abierto antes con amplitud; ahora ya no sería preciso acudir a lo corpóreo para detectar la naturaleza y función del alma, sino que cabía buscarla y explicarla de otra manera y con otros mecanismos de entraña netamente espiritual e intelectual. Y aquí es donde Heráclito,

al margen de los indicios contradictorios e insuficientes antes apuntados, va a irrumpir con fuerza y hasta con furia en la materia en estudio.

Y después de tan largo rodeo a la manera de Hegel («el pensamiento avanza a base de rodeos»), que nos ha llevado a constatar que en buena parte de los textos de Heráclito no se da una situación sustancialmente distinta de la que existía entre otros filósofos presocráticos, es hora ya de iniciar el análisis de esos dos otros fragmentos heraclianos, en los que, de sorpresa, sin anticipo o prolegómeno alguno, el maestro nos introduce en un mundo anímico diferente, en el que saltan buena parte de los factores que encuadraban el tratamiento de la materia y nos sugieren planteamientos nuevos de cara a la visión actual de la misma y a sus repercusiones. Esos dos textos, íntimamente trabados y sobre los que versa el presente capítulo, son: «por muchos caminos que recorras no hallarás los límites del alma, tan profundo fundamento tiene», y «es propiedad del alma acrecentarse a sí misma».

Semejantes afirmaciones enfáticas y hasta grandilocuentes no dejan de causar, inicialmente, curiosidad y aun sorpresa. Si el alma está alojada en el hombre, y junto al cuerpo conforman el binomio armónico *soma-psyché*, una modulación psíquica como la que platea Heráclito no puede dejar de causar un cierto estupor. Resulta que, en su conjunto, el hombre es un ser limitado, finito y temporal, y, sin embargo, dentro de él reside algo, cuya naturaleza, a diferencia de la del cuerpo, no es fácil ni pacífica su determinación, ¿cómo el factor anímico puede estar caracterizado por notas como la ilimitación, la infinitud y, probablemente, la intemporalidad, por más que ésta última no aparezca clara en la filosofía griega hasta Platón y, en ningún caso, quepa atribuirla a Sócrates (Jaeger)?

En efecto, un mismo ser que encierra dentro de sí, y nadie pone en duda que el hombre es unión de cuerpo y alma, notas tan contrapuestas y hasta antinómicas, no puede caracterizarse a través de aquellas connotaciones que son más débiles, insuficientes y precarias, sino mediante aquellas otras que tienen rango superior, son de primer grado. En consecuencia, si el alma humana resulta, según el parecer de Heráclito, ilimitada, ¿cómo considerar al conjunto del que forma parte, el hombre, como un ser signado por la limitación? Y en esto tiene mucho mayor sentido la concepción cristiana del hombre, al que caracteriza tomando el alma como factor modulador por excelencia, particularmente la inmortalidad propia de la misma (Harnack ve en el valor infinito del alma humana uno de los tres pilares del cristianismo), que la socrática, que, pese a la mistificación platónica, no va más allá, como escribe Jaeger, cuando aparece el problema de la perduración del alma (*Apología*), al contemplar la próxima muerte, de no decir cuál será la suerte de su alma tras aquélla.

Pues bien, Heráclito no parece percatarse de la antinomia que platea la visión tradicional del alma por los griegos, que, en principio y con base en los demás textos antes trascritos y ligeramente comentados, era también la suya, y los dos fragmentos rupturistas que ahora se comentan, esto es, la muy distinta caracterización del alma

que de los mismos cabe extraer. Y si llegó a percatarse, tampoco, probablemente, le importara mucho, dado el gusto del sabio efesio por la contradicción y el «escándalo» dialécticos.

Hoy, hablar del carácter ilimitado del alma humana, se comparta o no expresamente la significación cristiana de la misma, no plantea cuestión alguna, puesto que todos hemos aceptado en Occidente, unos de manera religiosa y otros éticamente, que intentar poner límites a nuestra ánima es lo mismo que proponerse poner «puertas al campo». Se admite, prácticamente sin discusión, que el alma del hombre es ilimitada, puede abocarse a todo, discurrir por donde quiera y elevarse o descender a capricho. Después de que Kant sentara que «en lo que llamamos alma todo está en continuo fluir y nada hay permanente, excepto acaso el yo», y de que Wittgenstein resumiera que «el cuerpo humano es la mejor figura del alma humana», poco cabe añadir, en su estricto planteamiento laico, a la circunstancia de que para el pensamiento moderno el alma carece de límites, aunque ello plantee algún problema, como luego se verá, a la hora de indagar su relación con el cuerpo.

Heráclito, simplemente, sin base conceptual previa y a despecho de lo que él mismo y los demás presocráticos parecen sentir respecto al alma, se lanza a la aventura y formula su afirmación-reto de que no es posible hallar los límites de la misma, con lo cual, probablemente, para su época, rebasa el campo de la filosofía y se adentra en el infinito de la poesía. A la manera de un Píndaro o de un Eurípides que ven al espíritu humano como un águila de poderoso vuelo, capaz de elevarse en la inmensidad del éter azul, Heráclito, al contemplar el impulso del alma del hombre, advierte que no cabe encerrarla en los estrechos límites de una empresa concreta, de un objetivo específico o de una meta determinada, «tan profundo fundamento (*logos*) tiene».

El genio de Erasmo detectará a la perfección semejante circunstancia al señalar que «puesto que somos peregrinos del mundo visible, no podemos detenernos en ningún lugar». Y siglos antes, el cristiano Tertuliano significará que Heráclito, «viendo demasiado vastas las tinieblas entre los examinadores del alma, por tedio de las investigaciones, proclamó que los términos del ánima no los encontrarás, cualquiera sea la vía por la que te introduzcas», cosa que «al cristiano, en cambio, para la ciencia de este tema, pocas palabras hacen falta» (García Calvo).

También los autores modernos insistirán en esos símiles y en esas ideas, a la manera de Snell que declara que Píndaro y Heráclito, aunque el primero reclamara en su ayuda el concurso de las Musas, hablan de la complejidad de todo camino emprendido en pro de hallar los confines del alma, por muchos esfuerzos que se viertan en la empresa; para Mondolfo, se trata de una de las más enigmáticas sentencias heraclianas, pues no se acierta a ver en ella, según antes significábamos, de qué alma habla su autor; y, según la opinión de Marcovich, el fragmento quiere decir que el principio y el fin del alma humana se hallan escondidos en la profundidad del organismo y no bajo la superficie de la tierra, algo que, según

parecer de Disandro, convertiría a Heráclito en «el filósofo de la interioridad».

Ciertamente, la aseveración de Heráclito parece enlazar cómodamente con su propósito, ya estudiado, de investigarse a sí mismo, circunstancia de fuerte connotación antropológica, en cuanto para llegar a los límites del alma hará falta interiorizar la mirada, pero no pienso que para dotar de sentido y justificación al texto heracliano haga falta descender a las simas del subjetivismo, siempre peligrosas y desorientadoras, sino más bien contemplar el aserto con visión objetiva u objetivadora. Sin duda, los caminos para toda indagación anímica los elige cada sujeto pensante y recorrer mayor o menor trecho de los mismos es también decisión individual, pero, creo, que ni una ni otra circunstancia, de entraña netamente subjetiva, penetran el verdadero sentido del pensamiento de Heráclito.

En efecto, el pensador efesio da por supuesto que el hombre que reflexiona sobre sí mismo y trata de encontrar hasta dónde llegan las potencialidades de alma ha escogido uno o varios senderos al efecto y ha caminado largo y tendido por ellos. Pero ahí se acaba todo presupuesto subjetivo y ahí termina toda consideración antropológica, pues lo que sucede es que, por mucho esfuerzo que realice el caminante, no llegará a un punto respecto al que pueda decir «aquí se acaba mi alma», «aquí se cierra su contorno» y «a partir de aquí ya no es posible continuar viaje». ¿Será porque el superior sacrificio investigador vertido no ha obtenido el supremo galardón de conseguir encerrar el alma en sí misma? ¿Será porque por muchas y hondas que sean las aptitudes intelectuales del pensador nunca serán suficientes como para lograr la reducción de su alma? ¿O será que el hombre, a pesar de lo mucho aprendido en su peregrinaje de encontrarse a sí mismo, no ha sabido hallar todavía el camino adecuado o no se muestra capaz hasta el momento de hacer el esfuerzo preciso para delimitar el contorno de su alma?

Yo no lo veo así, ni considero que las circunstancias que provocan semejante «parón» sean de entraña subjetiva, sino más bien objetiva. El hombre, *compositum ex anima et corpore* al decir de santo Tomás de Aquino, es una síntesis desigual, pues tiene una masa corpórea perfectamente descriptible y cuyas potencialidades están en todo momento limitadas y tasadas, pero al mismo tiempo tiene una masa anímica que rompe los esquemas de la limitación y se expande, crece y se desarrolla al margen de los parámetros que rigen su cuerpo. Cuando el sujeto pensante se vierte sobre este segundo elemento y pretende abarcar, comprender y domeñar su alma, se lleva una profunda sorpresa: el alma es suya, pero menos de lo que parece, unas veces responde a sus dictados y otras veces no, como tan gráficamente resaltara san Agustín, y, en fin, como la misma se va llenando de unos contenidos que no siempre la conciencia controla y crece de acuerdo a pautas que no son de la humana instauración, puede suceder perfectamente que el investigador se «pierda» en semejante caminata. El alma presenta facetas, ofrece oscuridades, abarca una extensión y se mueve de tal manera que el hombre nunca alcanza a conocerla y a dirigirla en los términos que desearía. El hombre fracasa con frecuencia en su alma porque, de ordinario, resulta

para él una «ilustre desconocida». Están ahí presentes una honda anomalía, una desarmonía y una fractura profundas que llenan a los hombres de angustia, de infelicidad, de sorpresa y de melancolía.

Se lamentaba Propercio en estos términos: «¡Oh desgraciada arcilla que fue primero modelada por Prometeo! ¡Con qué corazón imprudente ha hecho su obra! Su arte formó el cuerpo pero olvidó el espíritu, y sin embargo por ello es por lo que debía empezar». Y es que, recta, fría y descarnadamente vistas las cosas, el hombre lleva en su interior, encierra en su ser, un torbellino anímico, un cosmos espiritual que nunca alcanza a conocer a cabalidad y que, en suprema paradoja, le resulta extraño en buena medida. ¿Quién puede preciarse de conocer su alma y quién tendrá la osadía de considerar tan perfectamente domesticada su alma que ésta responda con presteza y obediencia extremas las mínimas insinuaciones de su portador. La sola presentación de estos interrogantes permite colegir las amplias dificultades que presenta la materia. ¿Dificultades por las parcas condiciones del que investiga, o dificultades por la *terra ignota* que objetivamente el alma supone? Tiendo a considerar lo segundo antes que lo primero, pues comparto con Horacio que «nuestro mal reside en el alma, y ésta no puede escaparse de sí misma».

No estamos adecuadamente dotados para el empeño, y, en consecuencia, cuando nos adentramos en el piélago anímico tropezamos de inmediato con grandes dificultades, pero los verdaderos problemas, los inconvenientes insuperables provienen de nuestra propia alma, de un mundo puesto dentro de nosotros cuya vastedad no controlamos y cuyas claves nos resultan en extremo desconocidas. ¿Es esto subjetivismo o más bien objetivismo? Ya lo he dicho; creo que fundamentalmente lo segundo, aunque ello suponga sumirnos en la paradoja de que no dirigimos algo que forma parte de nuestro ser global. Disiento del parecer de Cornavaca en el sentido de que el fragmento en estudio reflejaría la preocupación fuertemente antropológica de Heráclito, porque pienso que el texto revela más bien la tendencia cosmológica del filósofo: alguien o algo, puede pensarse, se equivocó con nosotros (la Naturaleza, Prometo alegóricamente o los dioses), y el resultado lo tenemos a la vista: resultamos incapaces de conocer y sujetar cumplidamente nuestra alma, máxime si, como pensamos y hemos expuesto en una obra anterior (*La bendición-maldición del pensamiento*), nuestra inteligencia no nos resulta inteligible.

¿Somos un proyecto frustrado, un fenómeno roto e incompleto, como nos sugiere Gadamer, un *totum* profundamente desequilibrado y un mecanismo que no conoce a cabalidad algunos de sus más íntimos resortes? Pudiera ser. Pero, aunque fuera, difícilmente cabría decir que Heráclito había descubierto «la absoluta interioridad del hombre», sino más bien considerar que el mismo habría alcanzado la conciencia de que dentro de nosotros hay un mundo inmenso, cuya construcción no hemos dirigido de manera fundamental y cuyo curso no acertamos a trazar e imponer. Y ello, por más que se dé en nuestro interior y por mucho que acertemos a mirar a través de sus rendijas, y en esto tendrá siempre Heráclito mérito indiscutible e imperecedero, no es

algo subjetivo, sino objetivo, no pertenece a la antropología, sino a la cosmología.

¿Por qué? Sin perjuicio de que más adelante entremos en la consideración del segundo y complementario texto de Heráclito al respecto, lo cierto es que en este primero que estamos estudiando se dan fuertes indicios en el sentido apuntado. Cuando el *sophos* de Éfeso advierte al que realiza su introspección, él que se define antes que por cualquier otra cosa por haber mirado dentro de sí u observarse a sí mismo, que sea cual sea la amplitud del camino que recorra «no hallará los límites del alma», nos está diciendo, al menos, dos cosas: una, que no es cuestión del esfuerzo que se haga o del grado de insistencia que se tenga; y la otra, que hay un factor que no depende de la humana determinación al respecto. ¿Cuál será éste?

El «profundo fundamento» que el alma tiene (otros traducen «tan profundo es su *logos*», lo que es lo mismo). Aquí, creo, se encuentra la clave del tema que nos ocupa. La razón de que no logremos encontrar los límites del alma, algo que equivale a la plena delimitación, configuración y reducción del alma, descansa en el hecho de que la misma tiene un «profundo fundamento». ¿Qué sentido hay que atribuir a esta expresión, particularmente en nuestros días cuando el nivel de conocimientos es muy superior al que se daba en tiempos de Heráclito? Pues la de que el conglomerado anímico está formado por una parte mínima proveniente de nuestras aportaciones, experiencias, reflexiones y observaciones, y por una parte inmensa y determinante que no depende de uno mismo, sino que deriva de reglas que no conocemos, de impulsos que no procuramos, de factores que no generamos y de elementos sobre los que no tenemos dominio y control alguno. Aunque de entraña subjetiva y personal, el alma de cada uno de nosotros deviene en un *corpus* en el que lo determinante es lo objetivo y universal. Nuestro cosmos interior posee unas características tales que hagamos los esfuerzos que hagamos y caminemos lo que caminemos en su búsqueda y delimitación, nunca llegaremos a sus límites, y no sólo por la razón apuntada de que el mismo no es obra nuestra, sino de manera muy particular porque un alma por completo delimitada constituiría, quizá, una insuperable *contradictio in adiecto*, ya que lo espiritual, precisamente por ser espiritual, no puede estar delimitado con precisión. Acaso, poéticamente, el «responsable» sea Prometeo, según canta Propercio, tras haber formado el cuerpo del hombre, al haber olvidado su espíritu, «y sin embargo por ello es por lo que debía empezar».

Como advertíamos líneas arriba, el profundo fundamento del alma que torna imposible el hallazgo de sus límites, tiene lugar por el juego de factores ajenos en gran medida al hombre y ajenos también al propio y particular desarrollo exógeno de la misma, pero existe además otro factor que añade dificultad sobre dificultad y acaba por convertir el supuesto en ingobernable. Heráclito lo resume a la perfección en su «es propiedad del alma acrecentarse a sí misma». Esto es, cuerpo vivo al fin, el alma humana crece, aumenta su «volumen», se acrecienta a sí misma.

El precedente literario-filosófico-médico de semejante circunstancia se ha tratado de encontrar en los versos de Homero, «El dolor iba creciendo en su pecho», «Se

introduce en el pecho y va creciendo como el humo» (*Ilíada*), y «El ánimo crece en mi pecho» (*Odisea*); en Empédocles, «Si llegas a contemplar las ideas verdaderas con tu pensamiento, estarán presentes en ti toda la vida, y a partir de ellas adquirirás muchas otras, pues crecen por sí mismas»; y en Hipócrates, «El alma crece en el ser humano» y «El alma de un hombre se acrecienta hasta la muerte», textos que parecen guardar relación estrecha con el axioma de Heráclito.

También autores modernos se han movido en esa dirección (Snell, Mondolfo), pero, quizá, ha sido Fränkel quien más pormenorizadamente ha tratado de describir el fenómeno, cuando escribe: «La sociedad mundana en la que se hunde el hombre no ilustrado le dificulta elevar su mirada hacia lo alto. Y cuanto más le falta esta visión, más se hunde. Lo contrario de este círculo vicioso es el círculo virtuoso del *logos*, que crece por sí mismo. El conocimiento conduce a un mayor conocimiento, y la comprensión a una más profunda comprensión». Sin perjuicio del bienintencionado propósito de intentar rastrear el pensamiento en textos poéticos, filosóficos y médicos pretéritos, que difícilmente, pienso, llegan más allá de la utilización común de los mismos términos (en especial, el verbo crecer), considero que el acrecimiento del alma y el aumento de conocimientos y de la comprensión guardan poca o ninguna relación.

Ya hemos resaltado en distintas ocasiones que el término griego *psyché* tiene dos acepciones, una relativa al alma y la otra referente al lugar donde se asientan la conciencia y el conocimiento, por lo que considerar que la función anímica *par excellence* consiste en incrementar conocimientos y comprensiones desvirtúa a la misma, la saca de su estricta condición, volitiva-determinativa fundamentalmente, y la trasporta a un campo que poco o nada tiene que ver con el que le es propio. Por más que el conocimiento conduzca a un mayor conocimiento y la comprensión a una más profunda comprensión, ello es, por completo, irrelevante y secundario de cara a la sustancia y actuación del alma humana. Guardadas las oportunas distancias, semejante identificación del alma con la simple acumulación de conocimientos, recuerda la advertencia de Schopenhauer de que «el genio es a la mera erudición lo que el texto a las notas».

Necesariamente, pues, la correcta comprensión del segundo de los pensamientos de Heráclito sobre el alma ha de entenderse en el mismo sentido en que se entiende el primero, ya que, en el fondo, son partes de un todo y simples puntos de vista para contemplar una sola cuestión. Si resulta imposible encontrar los límites del alma, si por muchos caminos que se elijan y por mucho que se adelante en su discurrir, nadie puede afirmar que ha delimitado por completo a su alma y la tiene perfectamente diferenciada de cualquier otro ente, será porque su sustancia es inabarcable y porque sus cometidos y objetivos trascienden los que, de ordinario, corresponden a nuestras otras potencialidades. En el primer texto se alude al «profundo fundamento» del alma, que es avanzar poco en la exacta dilucidación de la materia, ya que se intenta clarificar un misterio a través de una incógnita; en el segundo, en cambio, se da un

paso importante en la clarificación de aquélla, pues si «es propiedad del alma acrecentarse a sí misma», se entiende mejor que cuando se intenta su nítida configuración, ésta se nos escape, habida cuenta se trata de un ente que se halla en constante e ilimitado proceso de crecimiento *eo ipso*.

De esta manera, el conjunto cobra unidad y sentido. El alma, por su propia naturaleza, se halla en permanente crecimiento, pero no tanto por lo que recibe de fuera, sino por sus propias fuerzas excretoras y por su interna dinámica, que la llevan a configurarse como fenómeno en constante expansión. Crece, crece y crece, porque ella misma es sinónima de crecimiento, porque lleva en sus entrañas el germen del desarrollo y porque en el instante mismo en que dejara de crecer moriría *ipso facto*, pues según advertía Hipócrates, «el alma de un hombre se acrecienta hasta la muerte». El fenómeno para la mente moderna no es nuevo ni sorprendente, sino repetitivo a escala interna de lo que a escala externa ocurre en la globalidad del Cosmos. Ya que si, como escribe el sabio valiente Teilhard de Chardin, «la única realidad que hay en el Mundo es la pasión de crecer», ¿qué de extraño puede haber en el hecho de que en el microcrosmos humano se reproduzca la nota por excelencia caracterizadora del macrocosmos?

En consecuencia, cuando nos adentramos en los caminos de nuestra alma, por mucho que insistamos y por mucho que profundicemos en ello, siempre tropezaremos con una dificultad insuperable: la de que estamos intentando encontrar los límites de lo ilimitado, contornear un conjunto que no tiene contornos y hacer una foto fija de una situación que se acrecienta en cada instante, hasta el punto de que en ella el «ahora» desaparece en el momento mismo en que se produce. Ese es el «profundo fundamento» al que alude el primero de los fragmentos heraclianos en estudio: la última razón y justificación del alma consiste en que, como si se tratara de la magma volcánica en imparable movimiento y expansión, su propiedad más característica, tanto que pasa a ser *substantia*, viene dada por la circunstancia de que se acrecienta a sí misma.

De todas maneras, no deja de ser maravillosa la especial sintonía y aun identificación que existe entre lo más peculiar y definidor del Universo, que tan hondamente el clarividente Jesuita francés llama la «pasión de crecer», por cuya virtud tenemos un Mundo en inextinguible expansión, algo que acredita cada adelanto técnico-científico que nos lleva a nuevos límites cósmicos, y que no son otra cosa que preludio de otros más lejanos que seguirán apareciendo *sine die*, y el particular modo de ser de nuestra alma que, aunque «encerrada» en las fronteras concretas del hombre, las desafía y supera a cada instante, por cuanto las mismas no logran encajonarla dentro de su realidad contingente, limitada y finita. Contemplar la presencia y el devenir del alma humana es uno de esos raros fenómenos, quizá el más raro entre los raros, que, por necesidad, trastorna nuestras percepciones y nos lanza fuera de nosotros mismos hacia categorías y situaciones, que chocan contra la corporeidad limitada que nos es propia y llaman en auxilio a lo trascendente, a lo

infinito y a la idea de Dios, pues ¿cómo podemos albergar y comprender semejante fenómeno que nos rebasa por todos los lados?

Este desafío es viejo, preocupó, según ha quedado expuesto, a filósofos, poetas y físicos en la antigüedad, y sigue sin resolverse, porque es de imposible solución, a lo largo del desarrollo científico-filosófico de los tiempos modernos y en nuestros días. Es, probablemente, el más recóndito e inaccesible de los misterios que se dan en torno a la criatura humana, el *mysterium* por excelencia, porque en él quiebran prácticamente todos los asideros intelectual-dialécticos de que nos servimos en nuestras elucubraciones y quedamos en situación de profunda indigencia exponencial y explicativa. Si dentro de nosotros, en un ilocalizable interior (aquel cirujano que en la extraordinaria novela *Cuerpos y almas* confesaba perplejo que habiendo diseccionado multitud de cuerpos nunca había hallado en sitio alguno las correspondientes almas), existe un mecanismo vital que llamamos alma, ¿cómo se relaciona con el cuerpo y cuáles son los lazos e interferencias entre una y otro?

Quizá ningún pensador como san Agustín haya planteado el problema con tanta agudeza, profundidad y valentía. El sabio obispo de Hipona resalta que «el modo en que el alma está unida al cuerpo es completamente admirable; no puede ser comprendida por el hombre, y, sin embargo, es el hombre mismo». Auténticamente portentoso, genuinamente milagroso. Ese hombre, cada uno de nosotros, que porta su propia alma, se sirve de ella y reclama la ayuda cada vez que su corta, pobre y problemática vida le pone en aprietos, no sólo no sabe dónde reside, cómo es y de qué manera opera, sino que, por no saber, no sabe ni siquiera entenderla. Su relación recíproca, esa extraña, exclusiva y fantasmagórica relación entre un ser material (*soma*) y otro espiritual (*psyché*), primero, desafía los límites de la inteligencia humana, pues ¿puede haber conexión y engarce entre lo corporal y lo incorporal, entre lo etéreo y lo tangible?; segundo, no se alcanza a ver cómo, cuándo y dónde se produce, tal como lamenta el poeta Lucrecio; y tercero, introduce un elemento de anomalía y confusión totales que torna la vida del hombre en una incógnita indescifrable: «el modo en que el alma está unida al cuerpo es completamente admirable», confiesa con honestidad, humildad e impotencia san Agustín.

Siendo esto así, los problemas derivados de tan extraño «matrimonio» no pueden dejar de presentarse de inmediato. Lo refleja mejor que nadie el propio san Agustín, ya que, tras confesar con embeleso «tú (alma mía) das vida a la masa de tu cuerpo, y le das una vida que ningún cuerpo puede dar a otro cuerpo», pasa, sin solución de continuidad, a las incomprensiones y a los lamentos que las mismas suscitan: «Mi cuerpo —nos dice— obedecía al deseo más tenue del alma, moviendo los miembros a la menor insinuación», pero «obedecía al alma con más facilidad que el alma se obedece a sí misma para actuar en la voluntad sola una voluntad grande y suya». Sorpresa mayúscula, «pues si el alma no es algo distinto de ella misma, y, sin embargo, el alma no ejecuta la orden, ¿cuál es el origen de semejante absurdo?»; san Agustín no encuentra otra explicación válida más que la de que «hay dos voluntades,

porque una de ellas no es total, no está completa, y lo que le falta a la una lo tiene la otra». Por ello, admite, «era yo el que quería y yo el que no quería».

Suprema paradoja. El alma dentro del cuerpo del hombre y unida a él por un lazo indescifrable, siendo tan importante pues no es posible desconocer que «es el hombre mismo», no admite, empero, su comprensión y entendimiento por parte de su portador, primera dificultad; manda al cuerpo, y éste la obedece con presteza y fidelidad, segunda dificultad ante la materialidad y su imperio propios de la naturaleza; y tercera dificultad, se manda a sí y ella misma se desobedece: «manda el alma al alma, y ésta se resiste», admite compungido el santo africano.

Ciertamente, absurdo supremo. El alma, superior, caracterizador y determinante aspecto del hombre, se nos revela como incapaz de ordenar y obedecer a un tiempo, pues se manda a sí misma y a sí misma se desobedece, con lo que revelaría una naturaleza dual (¿tendríamos dos almas en vez de una?), la ínsita contraposición que la caracteriza (¿será un nuevo resabio del maniqueísmo que adoptó san Agustín antes de su conversión al cristianismo?), y la débil consistencia de un ente espiritual que, en apariencia al menos, habría de ser diáfano, poderoso y determinante, no en balde debería reflejar en su sustancia, aunque disminuidos, rasgos del *ens perfectissimum* que lo generó.

La explicación agustiniana de que en el hombre existen dos voluntades (o voluntad y contravoluntad), ambas incompletas y que se complementan entre sí, se advierte sin esfuerzo, se trata de una solución de compromiso para acallar las voces que claman frente al absurdo, y que, además, conduce a un absurdo todavía mayor, si cabe, ya que san Agustín se siente obligado a concluir que en tales eventos «era yo el que quería y yo el que no quería». La unión del cuerpo y el alma y su extraña relación nos habrían llevado de la mano, a fuer de ser sinceros y honestos, a admitir que dentro de cada hombre existen dos hombres, que, aunque pueden coincidir en sus propósitos, pueden también perfectamente disentir respecto a ellos. Solución dialécticamente la menos onerosa, porque de aceptar que un solo y mismo hombre puede querer y no querer a un tiempo la misma cosa se estaría quebrando el principio de contradicción que tan básico resulta en el mundo de la lógica. Si cada hombre una voluntad, cada voluntad un hombre sería la alienante conclusión.

Desde el siglo V d. C. hasta nuestros días, no se crea que se ha avanzado mucho en el desentrañamiento del enigma que nos ocupa. Los filósofos (lo tienen más fácil los teólogos) procuran eludirlo o recurren a explicaciones usuales que lo dejan intacto, al no alcanzar a superar ni siquiera la corteza que cubre el problema; con vaguedades tales como «en lo que llamamos alma todo está en continuo fluir y nada hay permanente» (Kant), que advierte la dificultad, pero ni siquiera entra en ella; adornando la paradoja con otra paradoja, al modo de Wittgenstein cuando considera que «el cuerpo humano es la mejor figura del alma humana», a no ser que se busque la burla y el absurdo; o diluyendo el problema en la bruma filosófica total, cual hace George Steiner al considerar el «soplo divino» platónico como «algo que, a falta de

mejor denominación, llamamos ‘el alma’, y el centro vital de nuestro laberíntico ser».

Quienes, empero, se deciden a contemplar el piélago, no se crea que avanzan mucho más de lo que avanzó san Agustín, y acaban confesando su impotencia ante la magnitud del desafío, lo inextricable del supuesto (el alma, que es el hombre mismo, no puede ser comprendida por él), y el desasosiego que se apodera del pensador cuando advierte que ha entrado en los dominios intelectuales del círculo (acabar pensando aquello mismo con lo que se inició la reflexión). Es el caso del gran pensador escocés David Hume, que tanto ayudó a Kant a despertar de su «sueño dogmático», cuando se interroga: «¿hay en toda la naturaleza algo más misterioso que la unión del alma y el cuerpo?». Él sabe, a la perfección, que difícilmente. Quien se aventure a desentrañar esa unión sabe, ha de saber, que se introduce en el mar más tenebroso que cabe imaginar y que, haga los esfuerzos que haga, no alcanzará a encontrar el puerto de refugio y salvación. Bien lo sabía Heráclito cuando anunciaba que no se hallarán «los límites del alma».

En mi primer libro de filosofía (*Meditaciones filosóficas*), una de ellas se intitula «La vida del espíritu», en remembranza de la gran obra póstuma de la gran Hannah Arendt del mismo título. Allí, advierto que frente a planteamientos como el de Max Horkheimer, para quien «el espíritu es liberal», o el de Jürgen Habermas «el espíritu es de izquierdas», que habría de tener continuación en el sentir de un hombre tan ponderado y crítico como es el filósofo pragmatista americano Richard Rorty («casi todas las cosas buenas se han logrado gracias a iniciativas personales que surgieron de la izquierda»), prefiero considerar que «el espíritu es sensibilidad», ya que, en mi opinión, «la sensibilidad, la predisposición a enfrentar los retos mentales, la inquietud ante lo que nos rodea, el acopio de fuerzas psíquicas para enfrentar los desafíos y la posibilidad de encontrar respuestas válidas y suficientes ante básicos interrogantes, es, quizá, lo más característico, alto y definidor del ser humano». Algo que justificaría la prescripción de Sócrates, «cuida tu alma».

Si el espíritu o alma (hablar de uno u otra es mera cuestión de matiz —Schopenhauer o Platón—, ya que se trata de términos equivalentes) es sensibilidad, se explican sin mayor problema dos consecuencias obligadas, que Heráclito plasma de manera expresa, una, que el/la mismo/misma ha de estar en constante crecimiento, habida cuenta que la fluidez que entraña la sensibilidad humana propicia su permanente e inacabable expansión, y, la otra, que querer buscar sus límites equivaldría a la pretensión del intentar introducir toda el agua de los mares o todo el aire de la atmósfera en una botella. El alma o espíritu humano, caracterizado por la sensibilidad, es un fuego inacabable, un viento sin remisión y una corriente de agua sin descanso que impulsan y llevan a los hombres a planteamientos tan particulares y a determinaciones tan exigentes y leves a un tiempo, que impregnan toda su vida de un aura especial, y producen, en palabras eternas de Plantón, que la *paideia*, haya de considerarse como «la dirección de la vida humana bajo el hilo del *logos*, manejado por la mano de Dios».

«Por sus frutos los conoceréis», reza la sabiduría bíblica-evangélica, y, por sus frutos se conoce la particularidad del alma humana, frutos desiguales que unas veces rozan los cielos y nos hacen proclamar que el hombre es la más delicada, sensible y extraordinaria de las criaturas, y otras rondan los infiernos, nos llenan el corazón de pesadumbre y determinan, incluso, que mentes tan hondas y refinadas como la del cardenal Ratzinger se vean llevadas a lamentar que «la verdad del hombre es que siempre se opone a la verdad», ya que «en lo más profundo de nuestra existencia, mora el infierno, la desesperación, la inevitable y tremenda soledad». Esta es la condición dual, la naturaleza ambivalente, la disimilitud tan honda y cara a los hombres, y que tan bien retratara el *sophos* de Éfeso, que da lugar, inexcusablemente, a que el alma o espíritu de los mismos venga a ser un ente proteico, cambiante e inabarcable, y que, en tantas ocasiones, deslumbra y desconcierta a su propio portador (¿o porteador?), igual que ocurre con quienes la contemplan.

Y en el corazón mismo de esa disposición anímica del espíritu humano está su sensibilidad, su aptitud y tendencia para captarlo todo, incluso lo indescifrable y lo enigmático, para compenetrarse con todo, no sólo lo sublime y lo divino sino también lo infame y lo detestable, para arriesgarse a las más increíbles aventuras o sucumbir ante las más deleznables cobardías, para afirmar y negar, para abandonarlo todo y para, en fin, perder la vida, el honor y la dignidad por miserables bagatelas. Así somos nosotros y así actuamos de tan disímil manera, porque en unos casos la sensibilidad nos lleva hacia el hombre magnánimo y el hombre melancólico que adivina Aristóteles, y en otros nos conduce (*rectius* la falta de la misma) hacia la bestia, el monstruo y la criatura perversa, que llevaban a Homero a considerar al hombre como «la más infame de todas las criaturas que se deslizan sobre la tierra», a Plinio a estimar que «no hay nada más miserable y más soberbio que el hombre», y, en nuestros días, a una pluma tan delicada y sensible como la del gran intelectual George Steiner a lamentar que «es como si fuésemos o hubiésemos llegado a ser un invitado no bienvenido a la creación».

Lo curioso de todo ello es, empero, que esta alma indescifrable, inabarcable y acrecentable por sí misma, invitada nuestra e invitados nosotros de ella, que parece hallarse a gusto en nuestra compañía y, al mismo tiempo, nos repudia, que empuja y detiene, impulsa y retrae, nos hace retroceder en ocasiones hasta la *bête humaine* y en otras nos transporta a lo angelical (Sade y san Francisco, *ad exemplum*), no acaba de ser discernida íntegramente ni, quizá, quepa su discernimiento. Según hemos dejado constancia escrita en otros lugares, de la misma manera que la inteligencia del hombre es esencialmente ininteligible, así también el alma del mismo, por más que sea nuestro propio ser y se unimisme con nosotros, resulta inaccesible y no alcanzamos, háganse los esfuerzos que se hagan, a descubrirla y conocerla íntegramente, quizá porque ser, inteligencia y alma, esa tríada mágica que sella y castiga a un tiempo al hombre, no sean otra cosa que mero destello de lo trascendente que por casualidad reflactó en los seres humanos. Ésa es la lección imperecedera y

ésa la enseñanza perenne de un pensador llamado Heráclito que acertó a formular el hecho de que por mucho que caminemos jamás encontraremos los límites o fronteras del alma, ya que su esencial propiedad es la de acrecentarse a sí misma sin pausa ni tope.

Y terminamos como empezamos, no en balde, en el sentir del gran maestro efesio, «principio y fin coinciden en el contorno del círculo» (¿hay algo más circular en el mundo que el pensamiento humano?), y como sentencia el «último metafísico» como llamara Heidegger a Nietzsche, «en un círculo todo movimiento para adelante es, al mismo tiempo, un movimiento hacia atrás», porque, en definitiva, los esfuerzos reflexivos de la mente humana acaban vertiendo sus logros en un gran receptáculo, del que, una y otra vez, van saliendo, aunque se disfracen, disimulen o se vistan con otros ropajes, esos mismos pensamientos.

Cuando el hombre se enfrenta a un interrogante sin respuesta válida y convincente tiene dos salidas, y las dos las ha utilizado a plenitud: confiarse a Dios y dejar que le resuelva los enigmas, o enredarse en una cadena sin fin de elucubraciones, fantasías y figuraciones. La primera es altamente resolutiva, procura felicidad sin cuento y trae al hombre placidez y descanso, pero «la fe se encuentra debajo del pezón izquierdo» (Lutero) y «creer no es pensar» (Wittgenstein). La segunda es altamente conflictiva y fuente segura de contrariedades, insatisfacciones y dudas, en cuanto, en palabras de Heidegger, supone que «el abismo entero de la existencia se abre en medio de la existencia», pero, a la vez, nos transforma en «guerreros» de la idea, en combatientes de lo intelectual y en seres que pugnan por descorrer los velos que cubren su realidad. No hay más opciones, si no se quiere caer en el trapicheo, en la componenda o en el «mestizaje» intelectual. Para «el metafísico del desengaño fundamental» (Schopenhauer), si «para las cabezas pensantes por naturaleza, pensar es tan natural como respirar» y «no hay más revelación que el pensamiento de los sabios», el dilema no es otro que el de «¡O creer o filosofar!», pero «lo que se elija que sea del todo», contrariando así el cauto parecer de *sir* Francis Bacon de que «un poco de filosofía aparta de Dios, mucha filosofía vuelve a conducir a Él».

Si se elige la segunda de las vías, nadie puede llamarse a engaño: le esperan al elector todos los conflictos del mundo y va a padecer el tantálico sufrimiento de ver como una y mil veces la verdad se le escapa cuando parece al alcance de sus manos. Por ello, ¿tiene algo de extraño que los hombres se enreden mil veces en las mismas cuestiones, escasamente avancen en su elucidación, recurran a idénticos argumentos y acaben confesando su impotencia?

Esto último se manifiesta con toda contundencia en el tema del alma humana. Lo hemos visto al comienzo de este capítulo al comentar cómo en los albores del pensar filosófico se asocia el alma con el fuego, con el aire, con la tierra o con el agua, y cómo, bajo el influjo de concepciones orientales, egipcias e indias fundamentalmente, se difunden ideas sobre la metempsícosis o transmigración de las almas. Hemos visto

aquietarse el problema al calor de las religiones monoteístas, en especial el cristianismo, pero también como el mismo, a poco que se escarbe en él, se manifiesta latente tan pronto se plantea la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el alma del hombre, al modo que lo patentiza primero san Agustín y luego Hume.

En consecuencia, ¿qué de extraño puede haber en el hecho de que periódicamente se manifiesten tendencias, viejas tendencias, que buscan contestación suficiente a un interrogante que, casi con seguridad, no tiene explicación válida? Dejando aparte el esnobismo, el afán de imitación y el cultivo de la excentricidad, tan habituales hoy en Occidente, quizá alguna parte de los casos que en nuestras sociedades muestran la vuelta de los ojos hacia Oriente (*ex Oriente lux*), tenga su explicación en el hecho de que la India, Tíbet o Japón, el sintoísmo, el taoísmo, el budismo, el lamaísmo o el brahmanismo ofrecen, a caballo entre la religión y la filosofía, posibilidades de explicación del alma más cálidas, complacientes y satisfactorias que las que brindan las viejas concepciones grecolatinas-cristianas, que han quedado orilladas por los siglos al no avanzar significativamente en la resolución del misterio.

Y aquí, quizá, el texto ambiguo y, de alguna manera, neutro de Heráclito pueda venir en ayuda y servirnos de receptáculo para verter en él viejas experiencias y nuevos saberes, fórmulas materialistas y efluvios espiritualistas, concepciones que el progreso científico ha rebasado, por ejemplo la de Aristóteles, para quien el alma que contempla Heráclito es una «exhalación a partir de la cual se constituyen las demás cosas», con recientes elucubraciones que vinculan lo espiritual con las funciones cerebrales, con lo neurovegetativo y con el sistema nervioso de los humanos.

Sin querer ni poder manifestarme sobre tales extremos, habida cuenta que existen, y cada vez con mayor extensión y complejidad, los llamados «mundos del espíritu», que el espíritu pueda catalogarse, como antes hacíamos, de pura sensibilidad y que en el complejo somático-psíquico de los humanos hay una tendencia innegable al equilibrio, a la armonía y al orden, ¿por qué no ver en el alma algo meramente funcional, algo que aparece, se desarrolla y pervive mientras el hombre mantiene la existencia, algo que no estaría unido al cuerpo como parte componente de un todo (con el problema insoluble de explicar la conjunción de lo material y lo espiritual) y algo que pudiera convertirse en una especie de magma envolvente, del que el hombre extraería su esencia y el factor nutriente de su personalidad: no un *Corpus certus* sino un *corpus difusus*.

Con lo cual, probablemente, estaríamos de nuevo desandando la Historia, ya que una visión semejante del alma moderna del hombre no sería fácil deslindarla de la primigenia concepción griega del *dentón*, como espíritu exterior que envuelve y guía al hombre, pero con un factor añadido nada despreciable: si somos, fundamentalmente desde el punto de vista intelectual, cultura, si no cabe decir respecto al alma que permanece igual y la misma por los siglos de los siglos a diferencia de lo que ocurre con nuestro cuerpo material, y si portamos un espíritu que es fiel a su tiempo y hay que inscribirlo en el seno de la *paideia* de nuestros días,

¿cuál sería la dificultad extrema para admitir que nuestra alma no es otra cosa que esa «chispa» que se produce cuando, como dice Schopenhauer, el proceso de combustión de la vida genera el despliegue luminoso del intelecto. Aunque también Platón estaría a la vuelta de la esquina.

5.
«EL HOMBRE PRENDE UNA LUZ EN LA NOCHE CUANDO SU VISTA SE APAGA; VIVO, ENTRA EN CONTACTO CON LA MUERTE MIENTRAS DUERME; DESPIERTO, ENTRA EN CONTACTO CON EL DURMIENTE»

Éste, probablemente, es uno de los fragmentos de Heráclito más inaccesibles, pero, al mismo tiempo, más captativos y sugeridores. El hombre, al dormir en la noche silenciosa, conecta con el más allá y al permanecer despierto entra en contacto con lo dormido. ¿Mera obviedad, puerilidad e intrascendencia o anticipación, deslumbramiento y notable precipitación? Puede que un poco de todo ello en un filósofo como Heráclito, provocador *par excellence*, conflictivo y buscadamente contradictorio, hasta el punto de que anhela siempre causar en el lector confusión, desasosiego y desorientación; no en balde se le ha llamado el «Oscuro», el «Enigmático», el «Tenebroso», el «Tortuoso»…

A mí este texto siempre me ha intrigado sobremanera. Lo he utilizado multitud de veces en mis escritos, sin haberme vertido a reflexionar sobre él en profundidad; pero lo he empleado sesgada y parcialmente a través de una sola parte del mismo (la inicial), la relativa, en genérica fórmula, a «el hombre, en la soledad de la noche, enciende una luz para sí mismo», buscando, casi siempre, destacar que el hombre cuando en la noche se recluye al lecho enciende para sí una luz, la inteligencia, para mirar a su interior, para investigarse, para esa particular introspección que tan intensa y reiteradamente defiende Heráclito, según hemos comentado en el capítulo segundo de este libro. Quizá, pues, sea ahora el momento de descender en profundidad a este «misterio» heracliano.

Que el fragmento hace referencia al sueño humano y a sus extraños pobladores, a la vida y a la muerte, resulta evidente, pero ¿se circunscribe a moverse entre los estados humanos vida-muerte y vigilia-sueño?; pienso que no, ya que, en mi opinión, sin perjuicio de considerar al despierto y al durmiente, lo despierto y lo dormido, y no sólo en su aspecto físico, sino fundamentalmente en su vertiente onírica, Heráclito tiene otro mensaje y otro reclamo indagatorio: la tranquilidad y el silencio de la noche llevan al hombre a dormirse y a abrir la sorprendente caja de sus sueños, pero también, en tan particular escenario, a pensar con serenidad, a mirar a su interior ahora que sus ojos no perciben nada de lo exterior, y a practicar ese saludable ejercicio, que Heráclito no se cansó nunca de reconocer, de observarse a sí mismo, de penetrar los hondones de su persona y de someterse a una rigurosa y despiadada introspección.

Pero ¿ello no será una indebida mezcla o una confusión entre cosas distintas? Es

posible, mas no parece que de darse semejante situación fuera a preocupar en modo alguno a un *sophos* que defendía la «unidad de los contrarios» y la «armonía de las tensiones opuestas»; y tampoco a nosotros debe provocarnos suspicacia alguna, ya que la desintegración del fragmento en esas dos (o tres) partes es susceptible de generar una visión unitaria y de dotar al mismo sentido de conjunto, tal como vamos a intentar considerar en este estudio.

¿La vista del hombre acostado en su lecho durmiente durante la noche sólo se apaga cuando se duerme? ¿Y el lapso mayor o menor que precede al sueño, y el que aprovecha su situación de reposo para pensar dulce o agriamente, y el insomne, y el que resiste dormirse porque quiere utilizar el momento para reflexionar en profundidad? ¿El apagarse de la visión únicamente cabe referirlo al tránsito que se produce cuando el acostado se duerme, y no sirve también para referirse a la oscuridad que tiene lugar cuando el hombre prescinde de aquel punto de luz (una vela, un candil, una bombilla) que hasta el momento de reposar en el lecho lo iluminaba?

Me inclino a considerar que el supuesto en análisis no cabe referirlo todo él al mundo de los sueños (que también, ciertamente), sino que incluye, podríamos decir, una fase previa, la que precede al dormir, preñada de circunstancias que facilitan, sugieren y hasta provocan el pensamiento humano. Y no es poética. Aunque, otro gran provocador, Arthur Schopenhauer, nos dice que los mejores pensamientos nos llegan cuando estamos de pie o paseando, lo cierto es que en cuántas ocasiones esperamos el declinar del día, el acabamiento de las tareas ocupacionales o de distracción, y la introducción nocturna en el lecho para, reposadamente, en silencio, sin interferencias y en completa soledad, dar entrada a la imaginación, a las correrías mentales de vario signo y al rutilante pensamiento. ¿Cabe en este caso hablar de «sueño nocturno», cuando todavía no nos hemos dormido, y rechazar la nominación, que desde Bloch hemos aceptado, de «sueño diurno», pese a que estemos en la cama y, casi seguro, a la espera de dormirnos? Creo que no en ambos casos, por más que Freud considerase que el sueño diurno no es más que la fase previa y aun la preparación del sueño nocturno. Heráclito acostumbra a referirse a la noche silenciosa como «buena consejera», y ello algo debe significar.

Consejera, ¿para qué? ¿Para diseñar el sueño nocturno que a continuación vamos a tener?, pero es que ¿acaso tenemos los sueños que deseamos? ¿Y si no tuviéramos ningún sueño o pesadilla, ya que no siempre esa segunda vida onírica nos acompaña en la noche? Pienso que en ese trance puede-debe prescindirse de la estricta ensoñación que se produce cuando a la consciencia sucede la inconsciencia y cuando nuestro pensamiento dirigido y domeñado se muta, o puede mutarse, en otro del que ya no somos dueños y, mucho menos, manejamos *ad libitum*. Parece, en consecuencia, razonable que antes de adentrarnos en la jungla de lo onírico, paseemos tranquilamente por ese otro mundo que se nos abre en el momento en que con la cabeza en la almohada comenzamos a pensar.

El hombre en su lecho nocturno cierra los ojos y apaga la luz, y hasta aquí no hemos superado lo estrictamente físico y biológico de procurar la oscuridad y de no mantener los ojos abiertos porque nada van a percibir. Pero el hombre que durante la noche, sobre todo en el momento que antecede al primer sueño material, en silencio, solitario, con los ojos cerrados y sumido en la oscuridad ambiental, se dispone a pensar, está abriendo un capítulo especial. Tan especial que, quizá, no exista instante mejor para la introspección a fondo, para descender al abismo de nuestro ser y para contemplar, en profundidad y sin limitación, las complejidades de nuestra vida interior. Pero, para ello, hace falta que se den algunas condiciones.

La primera, que el hombre echado quiera efectivamente pensar, aunque tampoco es raro que en ese estado determinados pensamientos nos asalten, nos esperen y se nos apoderen sin contemplaciones, algo que, de ordinario, augura una noche difícil, la instalación en el insomnio y hasta la autopersecución inmisericorde. La segunda, que su vista se haya apagado, tanto porque la oscuridad reinante le impide visión alguna, como porque la predisposición al sueño y al pensamiento nocturno suelen ir precedidos del acto de cerrar los ojos, en una curiosa disimilitud con lo que ocurre con los oídos, que hemos considerado en nuestro *Glosario filosófico*. La tercera, que el sueño todavía no se haya apoderado de él, porque si hubiera una singular continuidad, que a veces se produce, entre lo últimamente hecho, dicho o pensado por el que acaba de dormirse y a continuación comienza a soñar, resulta obvio que no nos hallaríamos en el supuesto que estamos considerando. Y la cuarta y fundamental, que el hombre en esa tesitura «prenda una luz en la noche», pero no una luz física y ni siquiera el resquicio de declinante luminosidad que la alcoba conserva y la apertura de los ojos permitiría percibir, sino una luz muy especial y aun única, que a nosotros nos gusta representar con la gráfica imagen de «encender una luz para sí mismo», que no es otra que la del intelecto, la de la mente, aquella que sólo posee el hombre, la del pensamiento, capaz de esclarecer casi todo y capaz, asimismo, de oscurecer prácticamente todo, según hemos comentado con gozo y pesadumbre a un tiempo en una obra filosófica anterior (*La bendición-maldición del pensamiento*).

Quizá, de todas las situaciones atinentes al pensar humano o «paseo del alma» como lo llama Platón, ésta sea la más delicada, la más pura, la más entrañable y la más sugerente. Acabadas las faenas del día, aunque las preocupaciones dimanantes de las mismas se trasladen al lecho durmiente, algo muy poco recomendable pero en numerosos casos inevitable, introducido en la dulce cama adormecedora (Homero canta al «sueño liberador de las cuitas»), rodeado por el delicado silencio y la sugerente oscuridad, y cerrados los ojos, el hombre que decide pensar, y, en consecuencia, enciende la luz de su mente para tal propósito, accede, en muchos casos, siempre que su grado de tranquilidad y la agudeza y sensibilidad de su pensamiento lo permitan, a una de las más placenteras maneras de alcanzar lo que también Platón llama «lo mejor del cielo y de la tierra». Pensar plácida y sosegadamente, sin apremios ni interrupciones, morosa y diletantemente; sentir cómo

los pensamientos se deslizan cual gotas de agua o suave viento; degustar el placer que procuran las sugerencias, atisbos, imágenes, descubrimientos y estampas que la mente feraz del hombre aporta, es, sin duda, uno de los más raros y asequibles, a un tiempo, placeres que ese mecanismo sutil que los hombres albergamos está en condiciones de suministrarnos, siempre que los mismos se lo requiramos. Pensar en el lecho, pensar con antelación al sueño, prolongar la vigilia y acicalarla con el suave y bello manto de la reflexión nocturna, resulta un marco tan acogedor y cautivante que poco extraña que Heráclito, antes de sumirse y sumirnos en el particular mundo de Morfeo, nos regale ese presente o, al menos, nos permita con su reflexión abocarnos a consideraciones como las que se acaban de explayar.

Acabado el esfuerzo, llega el descanso, a la tensión sucede el relajo, la claridad del día es sustituida por la negrura de la noche incipiente, del movimiento se accede a la ataraxia, y una luz se apaga para que otra pueda encenderse. El cuadro es un cuadro tan ideal que difícilmente podríamos sustraer de él el juego del factor más caracterizador y propio del *homo qua homo*, el pensamiento, y difícilmente también cabría considerar que Heráclito, el filósofo enamorado del alma y de sus elucubraciones, pudiera sustraerse a los efluvios que emanan de tan particular situación. Si para él, el alma tiene «profundo fundamento», y su propiedad esencial es la de «acrecentarse», la tentación del contemplarla en su presentación más genuina, cuando se aboca y se absorbe en el pensamiento, quizá resultara impostergable y quizá le fuera imposible eludirla en ese instante exquisito en que el hombre, ajeno ya al estruendo de la *vita activa*, se dispone a penetrar en la esfera del sueño reparador y a navegar por los mares de la fantasía y de lo esotérico que al mismo suelen acompañar. Sólo exige un presupuesto imprescindible: en esa tesitura, el hombre en descanso físico ha de tener una predisposición, debe observar un requisito y le ha de acompañar una determinación: se precisa que prenda una luz, hace falta que ponga en movimiento ese factor dilucidador que es su pensamiento, de cara, de manera fundamental, a progresar en la tarea tan propia del maestro de Éfeso de mirar dentro de sí, de observarse a sí mismo. Con lo que, aunque no nos hallemos en el más sugeridor de los escenarios posibles, tal vez éste sea uno de los que mejor brindan el acceso del hombre a la *vita contemplativa*.

Y, para ello, ni siquiera es preciso recurrir a la imagen que nos brinda Hipócrates en el sentido de que «cuando el cuerpo reposa, el alma, que despierta y se pone en movimiento, administra su propio dominio», porque la misma implica que el dormir del cuerpo supone el despertar del alma, algo de muy dudosa admisión, ya que lo único que se defiende es que, habiendo entrado el hombre íntegramente (*corpus et anima*) en descanso y reposo, una determinación suya quiebra la dinámica de una situación que naturalmente conducirá al sueño y en muchos casos a la ensoñación, y se pone en movimiento un proceso que, figuradamente, supondrá un nuevo y diferente abrir los ojos, una distinta luminosidad que acaba con la oscuridad reinante, y la presencia de una peculiar luz, la del pensamiento en activo, que el hombre

enciende antes de que se inicie el tránsito por un camino que no dirige ni domina: el espectacular, esplendoroso y, a la vez, aterrador mundo de los sueños.

En todo caso, empero, es ésta una interpretación de la parte inicial del fragmento de Heráclito que permite y aun posibilita, no sólo la conformación del mismo y el pensamiento que lo subyace, sino además el requerimiento que a los hombres de nuestros días plantea un estado de cosas que la hace factible e, incluso, la demanda, fieles a nuestro planteamiento inicial, ya anunciado, de someter los textos del *sophos* de Éfeso a una reflexión creativa que, por un lado, muestre la permanencia milenaria de las visiones, audacias y premoniciones intelectuales del maestro, y, por el otro, posibilite, al repensar a Heráclito, adaptar éstas a las vivencias, exigencias y necesidades del *homo modernas*.

Si, hoy, igual que hace casi tres mil años cantaba Homero, cabe considerar al «Sueño, hermano de la Muerte» y hablar de «la Noche que rinde a dioses y hombres», resultaría imposible estimar que el texto heracliano se circunscribe al mero hecho de que cuando el hombre se introduce en el lecho durmiente todo lo que se produce al respecto atañe en exclusiva al campo de la ensoñación, porque ello nos privaría de la posibilidad de que en el descanso de la noche no pueda y aun deba el hombre introducirse en un estado de cosas en el que, en unas condiciones ideales e inmejorables, engarce con la actividad humana por antonomasia, el pensamiento. Para nuestra mentalidad, conveniencia y aun necesidad, la oportunidad del descanso nocturno es también la posibilidad de que, antes, en el intermedio despierto o después del sueño físico y de los sueños psíquicos, el hombre aproveche para esa reflexión omniabarcadora, introspectiva y generosa que su capacidad pensante le permite, posibilita y reclama. Con semejante interpretación, coincidiría la versión brindada por Wilamowitz, «el hombre enciende para sí una luz en la noche, cuando a sus ojos se apagan otras luces», y hasta podría enlazar con el verso de Esquilo, «de noche, los ojos de la mente se iluminan, de día, el destino de los mortales es ciego». Hasta aquí la parte «amable» del texto heracliano en estudio; en adelante, la parte más hosca, conflictiva y difícil. Veamos.

Vivo, entra en contacto con la muerte mientras duerme. Ahora ya hemos superado la etapa comentada *ut supra* del hombre en su cama durmiente durante la noche que abre una puerta a su mente, en la oscuridad y tranquilidad nocturnas, para poner en marcha un proceso reflexivo. Como se acaba de ver, la imagen que utiliza Heráclito al respecto es sumamente gráfica y representativa: en la serenidad de la noche, el hombre que se apresta a dormir enciende una luz para sí mismo.

Ese hombre acostado durante la noche ha decidido no pensar o ha concluido su reflexión. Lo ordinario será que se duerma, que quede atrapado en las redes del sueño («los brazos de Morfeo» en la expresión poética tradicional). Es éste un fenómeno vital diario e inexcusable que produce el tránsito de la vigilia al sueño, de estar despierto a quedar dormido, que el cuerpo (y la mente) humano necesita para recuperar fuerzas y para acumular las energías precisas a consumir el día siguiente.

Es tan general que afecta por igual a dioses y hombres (y animales); todos sucumben a su mandato, porque, como expresa el verso de Homero, «la noche rinde a todo viviente».

El sueño, el dormir nocturno, el sucumbir al cansancio y consumo diurno de fuerzas, el acostarse para descansar y la entrada del hombre vivo en ese estadio en que se desmadeja y deja de actuar, en que no se dirige a sí mismo y en el que parece entrar en otro mundo, el mundo del sueño y de los sueños, siempre ha intrigado al hombre desde sus primeros chispazos reflexivos. Ante un fenómeno que se repite a diario, que puede retrasarse con esfuerzo un tiempo variable, pero que, al fin, acaba rindiendo al humano (es tan fuerte su presencia que ni siquiera los inmortales dioses pueden resistirlo) y que nos introduce en una fase estática-dinámica sorprendente y extraordinaria, el hombre se pregunta, ¿qué significa ello, a qué otra situación nos aproxima y qué nos quiere decir nuestra naturaleza anímica cuando pone en juego el mecanismo del sueño?

Que un hombre vivo y despierto quede dormido, pierda el control de sí mismo, permanezca en ese estado durante unas horas, invita a la consideración intelectual del fenómeno y a ensayar fórmulas explicativas del mismo, tal como se ha hecho en todas las culturas una vez alcanzada cierta altura mental. En Grecia, la idea siempre presente fue la de relacionar el sueño con la muerte; el hombre dormido, continúa vivo, pero ha entrado en la antesala de la muerte, se ha aproximado a ésta lo suficiente como para sentirla y entrar en sus dominios, hasta el punto de estimarse que entre los estados vigilia-sueño-muerte hay una trayectoria similar a las fases sólida-líquida-vapor respecto al agua.

El hombre que permanece vivo, pues los griegos nunca aceptaron que al dormir muramos y al despertar volvemos a vivir, mientras está dormido, mientras permanece atrapado en las redes del sueño, «entra en contacto con la muerte», nos dice Heráclito, repitiendo una idea que debió estar harto extendida en las primeras elucubraciones filosóficas helenas. ¿Por qué y para qué?

Lo primero que salta a la vista es lo paradójico que puede resultar la aproximación del sueño a la muerte en un mundo griego en el que ésta es real y supone total aniquilación física y anímica del hombre, en cuanto del mismo sólo queda una sombra vaga e informe que deambula por el Hades. Semejante aproximación tendría mayor sentido en aquellos otros orbes filosóficos-religiosos en los que la muerte deja viva el alma, transmigre o no, y, por tanto, sería más fácil considerar la entrada y salida en ella del durmiente. Si la muerte es acabamiento vital completo, no se acierta a comprender bien que se pueda entrar dormido en sus dominios, y luego retornar a la vigilia sin haber resultado afectado por semejante fatídico, letal, viaje. En cambio, si la muerte sólo es un tránsito que deja indemne lo fundamental del hombre (su alma), tiene mayor sentido que cuando el hombre durmiente contacta con ella no se afecte o contamine en mayor medida, y, tras el sueño, al volver a estar despierto, apenas quede trazo de semejante viaje

extraordinario; situación que todavía se dulcifica más en el cristianismo que, amén de la inmortalidad del alma y de la vida ultraterrena, predica la resurrección integral de los hombres, cuerpos incluidos, el día del Juicio Final.

Nos preguntamos, al indagar el significado del texto heracliano sobre el contacto del dormido con la muerte, por qué se suscita semejante imagen. Los factores que coadyuvan en esa dirección son varios y vigorosos: el durmiente permanece inmóvil como el muerto, en cierta forma se ha salido de sí mismo y vaga, ya no toma decisiones ni adopta comportamientos, su llama no se ha apagado pero escasamente parpadea, y aunque continúa respirando, porque conserva la vida, ese respirar no es otra cosa que el ancla que lo sujeta al mundo de los despiertos, y al que va a regresar una vez que concluya el periplo del sueño. La doctrina moderna, cuando se sumerge en la interpretación del fragmento de Heráclito, maneja ideas parecidas a las recién expuestas: «el alma-fuego arde débilmente, está casi extinta y recuerda a un hombre muerto, (por lo que) el sueño es un estado intermedio entre la vigilia y la muerte» (Kirk y Raven); «si el hombre es el ser intermedio entre la luz y la noche, entonces lo es también entre la vida y la muerte, en el sueño el vivo comparte con el muerto la falta de actividad y con el viviente la respiración» (Fink).

Aceptadas tales suposiciones, que no resultan particularmente hirientes o contrarias de manera absoluta a *natura rerum*, la proposición que se establece de la relación entre el sueño y la muerte parece casi propia y hasta obligada. Hay, en apariencia, tantas similitudes, tantas conexiones y tantas aproximaciones que el concluir, al modo que lo hace Heráclito, que al dormir entramos en contacto, tocamos o palpamos la muerte, resulta del todo natural, no en balde, cantaba Homero, el sueño es hermano de la muerte. El por qué de semejante relación parece, pues, establecido, ya que ambos estados asemejan discurrir por vías cercanas y paralelas. El que duerme parece estar muerto y el muerto parece estar dormido, por lo que interrelacionar ambas situaciones y establecer entre ellas lazos comunes de dependencia y aproximación explicativa puede resultar lógico y atinado.

Lo que ocurre es que no sólo hay un por qué de semejante acercamiento, sino que cabe también plantear un para qué del mismo. Si aproximamos el sueño a la muerte y hacemos que el durmiente entre en contacto con el muerto, imágenes a las que parecen forzar las circunstancias asimilativas antes comentadas, la pregunta que de inmediato surge es la de, ¿y ello para qué? ¿Qué se consigue, para qué sirve y cuál es el sentido de semejante cercanía? Y aquí, a diferencia de la primera pregunta que encuentra una cierta justificación y sentido, las cosas se nos presentan de modo diferente, y, probablemente, los problemas superan en mucho a las supuestas ventajas de la fórmula diseñada. Intentar convertir, aunque sea *ad tempus*, el lecho durmiente en lecho mortuorio, no puede dejar de cobrar precio señalado.

En efecto, ese hombre que mientras dormía ha estado en contacto o ha palpado la muerte, al despertar, no es que retorne a la vida pues nunca estuvo muerto, sino que vuelve a estar despierto, se encuentra otra vez en estado de vigilia. ¿Qué es lo que le

deja y qué es lo que trae de semejante insólito viaje? Absolutamente nada. Dejando ahora aparcada la cuestión, que luego trataremos, de los sueños dentro del sueño, parece difícilmente ocultable que semejante contacto del hombre vivo con su muerte (cada uno tenemos la nuestra, y nadie, como dice Heidegger, nos la puede arrebatar), semejante inferencia del dormido en el muerto deviene absolutamente estéril, por completo irrelevante y anodina. Si la muerte es la extinción total, la desaparición, la nada, instalarse durante la noche en ella mientras se duerme no tendría misión, cometido o efecto alguno, porque *ex nihilo nihil fit*, con lo que estaríamos en presencia de uno de esos viajes «a ninguna parte» que no parece serio relacionar con el sueño. Con la nada, uno se puede topar despierto, en estado de vigilia, al modo que Kierkegaard describe la angustia como «el encuentro de uno con su propia nada», pero lo que no cabe es entrar en contacto con ella dormido, ya que su determinación exige plena conciencia. De la misma manera que no hay una muerte genérica sino muertes concretas para cada uno de nosotros, tampoco existe una nada global sino nadas específicas para hombres singulares; y así como uno no puede contactar o instalarse en su propia muerte mientras permanezca vivo, así también sólo puede encontrarse con su propia nada y caer en la angustia si está vivo y además despierto. Ya que semejante encuentro exige, *ex necessitate*, una claridad de visión, un control propio y una capacidad de determinación que sólo cabe atribuir al hombre en estado de vigilia. *Vigilantibus non dormientibus…*

Con dos consideraciones adicionales al respecto. Una, que es contrario a la naturaleza de las cosas el establecer situaciones que no tengan sentido, no respondan a nada o no sirvan en absoluto, ya que, como dice Aristóteles, *natura nihil facit frustra* («la naturaleza nada hace inútilmente»). Y la otra, que de la misma manera que al despertar solemos recordar algunos o parte de los sueños gratificantes o adversos que tuvimos mientras dormíamos, nunca guardamos noticia de ese viaje tan particular que comentamos a nuestra propia muerte, y ello resulta sumamente extraño y harto esclarecedor. Algo esto último, por lo demás, por completo estimulante y de agradecer, pues ¿se imaginan el infierno particular en que cada uno de nosotros estaría instalado de continuo si cada día, al despertar, nuestro primer recuerdo de la noche pasada fuera, precisamente, que durante la misma hemos estado visitando a nuestra parca particular? Pasable que, como escribe el delicado Walter Benjamin, «el infierno no es lo que nos espera, sino esta vida misma», idea dolorosa que ratifica el cardenal J. Ratzinger (hoy Benedicto XVI) al recordar el infierno que todos llevamos dentro; pero de ahí a dar carta de naturaleza a la instalación en nuestras vidas del infierno de manera permanente, media una considerable diferencia que no parece prudente, sensato ni conveniente transgredir. Si cada noche al dormirnos palpásemos nuestra muerte, y a la mañana siguiente tuviéramos conciencia de ello, la desesperación, la locura y el infierno se apoderarían de los hombres.

Pero una cosa es dormir y otra soñar, una cosa es el sueño y otra los sueños. El mundo onírico o de los sueños nocturnos que con tanta frecuencia acompaña el

descanso de los hombres es uno de los grandes misterios de nuestra existencia, tal como hemos comentado en otra obra (*Glosario filosófico*). Por qué soñamos, para qué soñamos y cómo soñamos, son preguntas que, aunque desde siempre han preocupado al durmiente-soñador, nunca han sido contestadas a cabalidad, quizá porque no tengan explicación completa. Atribuirlos, como es corriente desde S. Freud, a deseos inconscientes, se desmonta con facilidad, habida cuenta que cuando sueña el hombre no está inconsciente, sino que su mente sigue trabajando a una velocidad, con una precisión y con una capacidad de engarce que en muchos casos no tiene cuando está despierto. Basta comparar los grados de detalle, finura y sutileza que podemos dar a uno de nuestros sueños diurnos (aquellos que forjamos mentalmente durante el día) con los mismos que pueden presentar algunos de los sueños nocturnos, para darnos cuenta, sin exageración alguna, que en muchos casos la balanza se inclina claramente a favor de estos últimos. Algo que no hace sino añadir más oscuridad a la tremenda oscuridad de la materia.

Dormidos, cuando los sueños nos visitan, sin compromiso previo, directriz o mandato por nuestra parte, se abre, en realidad, cada noche una nueva vida a nuestro existir humano. Se nos puede aparecer cualquiera, vivo o muerto, podemos tener las conversaciones más insospechadas o participar en los acontecimientos más corrientes o insólitos, pronunciar los mejores discursos o escribir las más extraordinarias páginas (confieso que los raptos más cautivadores que he tenido con la palabra escrita o hablada han sido siempre en sueños), transgredir el tiempo, hacia atrás y hacia adelante, y el espacio, situándonos en lo más próximo y en lo más lejano espacialmente, gozar o padecer emociones, sentimientos y sensaciones que no tenemos en la vida real con igual identidad y detalle, y adoptar los más variados papeles que despiertos no nos atreveríamos a «soñar» y que nos sacan de nuestras coordenadas vitales ordinarias. Quizá, porque, como dice el gran vate alemán Novalis, «todo sueño es un importante desgarrón en el telón misterioso que con mil pliegues cae sobre nuestro interior».

Pues bien, la presencia del mundo onírico en el sueño nocturno de los humanos no resulta fácilmente encajable en la pretensión heracliana de que el durmiente palpa o entre en contacto con la muerte, sino más bien lo contrario. Claro que el que duerme puede soñar que ha muerte (¿quién no ha soñado alguna vez su propia muerte?), ingerir en la muerte de otros o pasearse por las praderas inmensas que la imaginación de los hombres ha diseñado siempre tras el óbito. Y claro que en semejantes representaciones oníricas *post mortem* tendrán gran influencia el hecho religioso (¿cómo no va a soñar con la muerte un egipcio histórico, un cristiano o un musulmán, si buena parte de su mundo espiritual está diseñado bajo el cartabón de lo que va a ocurrir tras la muerte?), la incomprensión, la repulsa y hasta la rebeldía frente al deceso. Como hemos escrito en tantas ocasiones, en la muerte humana, hecho por completo extravagante y hasta incomprensible, el hombre ha encontrado siempre un desafío a su existencia espiritual y a su fuerza de razón que no ha sabido

explicar de manera suficiente, ya que, como con sensibilidad ha recordado Karl Löwith, «la muerte constituye para nosotros, los hombres, el más delicado de los enigmas», o, como dice Gadamer, «toda autocomprensión humana tiene su límite absoluto en la muerte».

Bajo estos condicionantes, aunque, según antes se comentaba, pueda tener sentido que el que duerme, en estado de laxitud inmóvil, entra en contacto con la muerte, lo tiene mucho mayor el considerar que no se pasea por ésta sino por la vida. Permanece vivo, no controla sus emulsiones mentales y puede viajar a discreción en la dirección y en el tiempo que sus secretos designios interiores propongan. ¿Por qué considerar la tendencia hacia la muerte y no la orientación hacia la vida? De la vida sabe el durmiente todo lo que ha vivido, de la muerte no sabe nada porque está vivo, ¿no será más propio considerar que cuando quede inane al dormir su anclaje onírico tendrá lugar con la vida y no con la muerte? Palpar la muerte mientras se duerme es algo tan irreal, en ese mundo de irrealidades, que de inmediato suscita la pregunta de qué sentido tendría ello, mientras considerar que al dormir y soñar palpamos la vida, aunque desde otra vertiente, encaja *naturaliter* con nuestra propia condición humana, y nos sitúa en la sugerente senda que marca Wittgenstein cuando indica que «la muerte no es un evento de la vida, (pues) de la muerte no tenemos vivencia alguna».

Claro que cabrá decir, en apoyo al texto de Heráclito, que el filósofo efesio sólo se refiere al desnudo hecho de que un hombre dormido anticipa una situación que, de alguna manera, se aproxima o asemeja a la muerte, pero tal pretensión se nos revela inadecuada de inmediato con tan sólo considerar dos circunstancias: la primera, que vida y muerte del hombre son tan antagónicas, en cuanto constituyen los puntos extremos de su trayectoria, que intentar de cualquiera de las formas, entre ellas la que nos plantea Heráclito, su incardinación y engarce en tiempo presente es algo imposible y hasta insensato, ya que de la misma manera que resultaría absurdo estimar que nuestra muerte se pasea *hic et nunc* por nuestra vida, lo es también plantear que nuestra vida alcanza a tener presencia en nuestra muerte; y segunda, que el ser durmiente vivo tiene capacidad de ensoñación nocturna y ésta suele ponerse en ejercicio con habitualidad, por lo que perfectamente podría suceder que ese hombre dormido, que según pretende Heráclito entra en contacto con la muerte, esté soñando, esté vagando por algún punto de la inmensidad inabarcable e inagotable de su mundo onírico, y, en tal caso, ¿cómo se engarzaría la actividad ensoñatoria que está desarrollando con la peculiaridad de que la muerte, *ex definitione*, es la aniquilación total, la desaparición definitiva para siempre, salvadas, claro está, las formulaciones religiosas al respecto?

Ni siquiera en el supuesto extremo de que el durmiente estuviera soñando, precisamente, con su propia muerte o con la muerte de otros, la tesis de Heráclito se podría mantener enhiesta, porque no habría manera de relacionar el contenido del sueño del durmiente, que es un acontecimiento propio y característico de su vida, con la nadedad y absoluta condición negativa del suceso mortuorio, que es un

acontecimiento propio y característico de su muerte. Que a través de la ensoñación que suele darse en el sueño, el hombre fuera capaz de penetrar los misterios de la muerte, que probablemente no son otros que la inexistencia absoluta de cualquier misterio, por más que el mundo de lo onírico no tenga fronteras y pueda enfrentar cualquier situación insólita que resulte, sería tan estremecedor que, casi con seguridad, se abriría ante nuestros asombrados ojos la inmensidad de los arcanos. El hecho de que de esto nadie tenga noticia o guarde memoria, es, pienso, la prueba más contundente de que nunca ha tenido lugar, como lo prueba *a contrario* la circunstancia de que cuando Milton se pasea por el Paraíso o Dante recorre el Infierno no están teniendo un sueño, sino creando imaginativamente y despiertos una obra de arte.

El planteamiento, pues, de que mientras duerme el hombre vivo entra en contacto con la muerte no puede ir más allá de una licencia «poética» que se permite Heráclito a propósito de un hecho que le rebasa como ha rebasado y continuará rebasando siempre a todos los mortales: que no somos capaces de entrar en nuestra propia muerte, y, mucho menos, de entenderla, controlarla o domeñarla. Acudir al subterfugio de que esa imposible situación podría darse a través de algo tan peculiar como el sueño de los humanos, despojado o poblado de sueños, equivaldría a trasladar a nuestras vidas un poder proyector hacia el más allá que *a priori* queda fuera de nuestras posibilidades, finitas, limitadas y mensurables.

Despierto, entra en contacto con el durmiente. Si conflictivo, difícil y chirriante resulta el inciso que se acaba de comentar, éste presenta unas notas todavía más adversas y contradictorias, por lo que intentar navegar en él se asemeja mucho a surcar el «mar tenebroso».

Claro que cabe intentar una visión ponderada y equilibrada de ambos incisos, a la manera, por ejemplo, que lo hacen Wilamowitz y Ramnoux, cuando afirma el primero que «el hombre, mientras vive, sin embargo, está en el sueño como en la muerte, y despierto está como en el sueño», y el segundo sugiere que «el hombre común es como un muerto mientras duerme y como un durmiente cuando está despierto». La imagen es gratificante y aparentemente armónica, pero ya hemos visto los inconvenientes y aun imposibles que planea en el primero de los dos miembros que la compondrían. No parece que, en relación con el segundo, la situación se presente más bonancible.

En el conjunto de los dos incisos que se considera late una apreciación, en extremo menguada y hasta despreciativa, de Heráclito respecto a la vida del hombre. Cuando el hombre vivo duerme se aproxima a la muerte y cuando se halla despierto se asemeja al sueño, circunstancias que dejarían en condición harto precaria y nebulosa la contingencia del humano discurrir vital. Un hombre vivo y normal (dichos autores se refieren al hombre común o vulgar que expresamente no menciona Heráclito), cuando está despierto sólo aparentemente se hallaría en vigilia, porque en realidad está como si estuviera dormido, y cuando lo rinde el sueño se aproxima a la

muerte, con lo cual tanto la vida como la muerte pasan a un segundo plano, ya que lo predominante y decisivo en la realidad humana es el sueño. Absorbe y confunde al hombre cuando se encuentra despierto y lo dirige hacia la muerte cuando se halla dormido. En un caso, el sueño como mutador del estado de vigilia, y en el otro, el sueño como vehículo hacia el fin, asume papel único y predominante, a la manera que nuestro Calderón de la Barca consideraba que «toda la vida es sueño».

Lo describe con total nitidez el siguiente texto de Ramnoux: «Para Heráclito esta condición de durmiente se generaliza a toda la vida del hombre vulgar, la cual no solamente en el sueño se asemeja a la muerte, sino que también en la vigilia es incapaz de conocimiento verdadero. Esto sugiere a Heráclito la reflexión sobre la condición general de los hombres, incapaces de comprender la verdadera realidad, y por ello siempre vivientes en un sueño pariente de la muerte».

La interpretación y sentido que Ramnoux atribuye al texto de Heráclito es forzada y resulta obligada desde el momento que no ha sabido resistir el efecto negativo y hasta de necesaria exclusión, según hemos comentado en las páginas antecedentes, del inciso «vivo, entra en contacto con la muerte mientras duerme», que, de aceptarlo en su literalidad, predetermina el juicio sobre la totalidad del fragmento heracliano. Si basta que el hombre vivo se duerma para que su estado se aproxime a la muerte, ¿qué de extraño puede haber en que cuando permanezca despierto su actividad se asemeje al sueño? Si el dormido se acerca a la muerte, el despierto, casi por necesidad, ha de acercarse al dormido, y de esa manera el sueño se convierte en el hilo conductor de la existencia humana y en su signo caracterizador por excelencia: se está muerto, en realidad, cuando se aparenta dormir, y se está dormido cuando se cree estar lúcido. El dormir se convertiría en la suma definición del hombre.

Nosotros nos estamos moviendo por otras trochas. El que el hombre, en el silencio de la noche, encienda una luz para sí mismo, no puede entenderse en el sentido de que simplemente ha entrado en el trance del sueño, sino en el de que se asoma una posibilidad luminosa, la del tranquilo y sosegado pensamiento nocturno, que le permite desplegar a plenitud sus aptitudes intelectuales. De la misma manera, dormido entra en contacto con la muerte, no es más que un símbolo una imagen figurativa o una «licencia» que poco o nada tiene que ver con la realidad de las cosas, ya que no hay situaciones intermedias entre la vida y la muerte, y, *ex definitionem*, quién está vivo no está muerto y quién está muerto no está vivo. Sobre estos presupuestos, que pensamos proceden, es cómo debe contemplarse la consideración del segundo inciso en estudio, si no se quiere caer en el sinsentido de que el hombre durante su vida encontraría la máxima y sentida caracterización en el sueño, en el hecho de que ha perdido la claridad y el dominio que proporciona la vigilia, con el agravante, incluso, de que ese sueño cuando sea real supondría sumir al hombre en una situación de semimuerto.

Por más que el humano pueda considerarse como ser hacia la muerte (Heidegger), lo cierto es que la muerte nunca es aproximativa sino real; está muerto cuando le ha

abandonado la vida y cuando ya no hay marcha atrás en esa situación final, sin que quepa considerar que se entra en contacto con la muerte a través de caminos impropios como el sueño. Pensar eso no es filosofía, porque ésta nunca puede contrariar la naturaleza de las cosas, sino magia, superstición, milagrerismo, conjuro y nigromancia. Pues bien, de la misma manera, considerar que cuando estamos despiertos en realidad nos hallamos dormidos, puede ser arrebato místico, arrobo o espiritismo, pero nunca visión ponderada y exacta de las cosas, ya que se invierte el orden natural de las mismas, que establece que de la vigilia se pasa al sueño y del sueño de nuevo a la vigilia, so pena se estime que nos hallamos en un estado permanente de sueño y que nunca realmente despertaremos de él, algo que puede resultar altamente poético, místico y trascendente, pero opuesto, por completo, a las evidencias que el hombre no puede desconocer y negar gratuitamente.

El «hombre dormido» sería la contraimagen ciega y torpe de lo que realmente es el hombre que, aunque lleno de insuficiencias y limitaciones, ha sido capaz, a través de su desarrollo intelectual, de alcanzar cumbres tan sobresalientes que, en ocasiones, sus propios dioses han tenido envidia de él (Bloch). Ante un Sócrates o un Platón, ante un Fidias o un Homero, ante un Rafael o un san Agustín, ante un Kant o un Heidegger, ante un Einstein o una Teresa de Calcuta, uno puede ensayar las dudas que le parezca y desmitificar a golpes de crítica cualquier condición humana sobresaliente, pues el *homo sum…* de Terencio vale para todos y en todo tiempo, pero lo que no cabe es considerar que los momentos estelares de la humanidad que han protagonizado tales personajes han sido sueños, se han hecho estando éstos dormidos.

Por otro lado, un planteamiento como el que se critica implicaría una *divisio artificialis* de los hombres, carente por completo de sentido y justificación. En el hombre destacado, en el hombre brillante e intelectualmente desarrollado, la vigilia supondría abandonar por entero el estado de sueño y hasta, quizá, eliminar al respecto la cercanía entre esto y la muerte. En cambio, el hombre corriente, el hombre vulgar, por más que se halle despierto, no ha abandonado realmente el sueño nunca, y en él se produce a plenitud su aproximación. Se trata de una separación humana, de la confección de dos estratos o categorías de hombres que no puede tener punto de apoyo sólido, ni aun siquiera figuradamente, porque no responde a nada real y constatable. Hacer depender de la mayor o menor exquisitez espiritual de los hombres la posibilidad o no de alcanzar la plena lucidez y consciencia, es un torpe ensayo de intentar una distinción sin una diferencia. Todo hombre, por definición, está en condiciones de alcanzar respecto a determinadas cosas un nivel de claridad que no depende de la alcurnia de su educación ni de lo rutilante de su intelecto, incluso es posible que, ante determinadas situaciones, el llamado «hombre vulgar» tenga más claras y nítidas las cosas que «el hombre selecto», tal como insinúa Ortega con su, en apariencia, paradójica exclamación: «¡Dios mío, qué cultos son estos analfabetos!».

Claro que podría ensayarse otra explicación del texto que se comenta: mientras los hombres intelectualmente destacados están en condiciones de acceder a procesos

mentales hondos y de acceder al recto conocimiento de las cosas, y, por ende, cuando están despiertos pierden completamente cualquier servidumbre con su anterior estado de durmientes, los hombres mentalmente peor dotados, en cuanto incapacitados para alcanzar las mieles del «conocimiento verdadero» y de dominar en profundidad el curso de las cosas, por más que despierten del sueño, continúan prisioneros del mismo de por vida. Visión desmedida, desproporcionada e injusta de unos y otros, que escasamente se compadece con la realidad e implica una catalogación de los humanos reñida con el respeto mínimo que exige su propia condición de *homo sapiens*.

Que el hombre despierto entre en contacto con el durmiente del texto heracliano no puede tener semejante explicación, incluso por simple *reductio ad absurdum*. ¿Cuál otra podrá darse? Se ha visto en páginas anteriores que el sueño, el dormir del hombre no es un estado desnudo, vacío, sino, en multitud de ocasiones, ampliamente poblado, profundamente cubierto por sueños o ensoñaciones (los llamados «sueños nocturnos»), que dividen la vida de aquél en dos partes nítidamente separadas desde el punto de vista de su actividad mental: una, en buena medida controlada y dirigida, que tiene lugar mientras permanecen en vigilia, y la otra, descontrolada, no programada y de imposible dirección, que se desarrolla mientras dormimos. ¿Se trata de dos partes incomunicadas e incomunicables, hasta el punto de que una y otra no guardan relación alguna entre sí?

Casi con total evidencia, sería tamaña temeridad contestar afirmativamente, pues es obvio y de principio que no hay un hombre despierto y otro dormido, sino una sola personalidad viviente, que a lo largo de un día (y de toda su vida) pasa por dos etapas diferentes, la de la vigilia y la del sueño, que no podrían estar ni están absolutamente desconectadas, sino más bien en un proceso continuo de actividad intelectual, que resultaría temerario seccionar en dos tramos independientes y autónomos. Y es que, como escribe ese culto y agudo observador de lo humano que es George Steiner, después de aseverar que hay dos procesos que los seres humanos no pueden detener mientras viven, respirar y pensar («respiro, luego pienso», dice), «en cada instante concreto de nuestra vida, despiertos o dormidos, residimos en el mundo a través del pensamiento».

Si el hombre es *in essentia* pensamiento y habla, parece obligado concluir que esa condición no pueda perderse mientras permanezca vivo y no haya quebrantado su caracterización básica, y, en consecuencia, en vigilia y dormido continúa siendo el mismo y no se produce ningún cambio radical en sus poderes y funciones. Dormido continúa pensando, prosigue generando ideas y su maquinaria mental no se para, aunque ahora esas funciones se vean acrecentadas, enriquecidas y difuminadas por un nuevo elemento, el de los sueños nocturnos, que nos trae todo un mundo esplendoroso (también pavoroso) en el que se rompen o desaparecen todas las limitaciones que padecemos los humanos por nuestra propia condición.

Despiertos, es natural que la maquinaria mental del hombre tome vigor especial y,

en particular, en gran medida resulte programada y dirigida por su titular, pero con dos circunstancias propias, la de que nuestro control no es tan grande como tendemos a suponer, y la de que, incluso en este estado, tenemos una propia categoría de sueños, la de los llamados «sueños diurnos», que, como nos dice Ernst Bloch, «proceden todos de la falta de algo, quieren remediarlo (y) son siempre sueños de una vida mejor».

Pues bien, si a diferencia de lo que pensaba Freud, en el sentido de que «el sueño nocturno no es otra cosa que un sueño diurno desplegado por la libertad nocturna de los movimientos instintivos», Bloch considera que el sueño diurno no es un estado preliminar respecto al sueño nocturno y no queda liquidado por éste, algo que parece razonable, lo cierto es que constituiría osadía indefendible estimar que el mundo de los sueños nocturnos se desarrolla por completo al margen de las vivencias que el hombre tiene mientras permanece despierto.

En consecuencia, mientras dormimos, aparte de que nuestra mente continúa trabajando y accediendo a planteamientos y aun a soluciones de propia factura, se establece, como no podría ser de otra manera, una especie de *continuum* entre las fases de vigilia y sueño, y, en una u otra medida, aspectos de la primera pasan a la segunda, incluidos los atinentes al mundo de los sueños diurnos. Si esto es así, ¿tendría sentido considerar que semejante movimiento es unidireccional, de la vigilia al sueño, y no bidireccional, del sueño a la vigilia? Sería, como hemos comentado líneas arriba, profundamente equivocado y disforme, porque si la vida espiritual del hombre es una sola, si el mismo no muta de condición según esté despierto o dormido, y si no tiene lugar un drástico cambio de nuestra personalidad anímica cuando caemos en el sueño o cuando salimos de él, parece natural que de la misma manera que al hombre dormido le alcanza el acopio de impresiones realizado cuando no duerme, así también al hombre despierto deben llegar aquellas otras impresiones producidas durante el sueño.

Pienso que es en esta dirección por donde debe indagarse el sentido del segundo inciso del pensamiento de Heráclito que comentamos, «despierto, entra en contacto con el durmiente» (a nosotros nos gustaría más hablar de «con lo dormido»). Porque ¿es que acaso puede el hombre cuando despierta hacer *tabula rasa* de todo lo acontecido mientras dormía? Sería absurdo, impropio y estéril, ya que aquellos procesos mentales habidos y sus consecuencias y conclusiones se incorporan *uno ictu* a nuestra psique, y ni siquiera tiene lugar, por resultar imposible, un proceso de aquilatamiento, disección, valoración y escogencia entre todos aquellos elementos para determinar cuáles elegimos y nos quedamos, y cuáles otros rechazamos y prescindimos de ellos.

Entre esas vivencias nocturnas están también y en lugar preeminente los sueños, ensoñaciones y pesadillas que tenemos mientras dormimos, que, en una medida desconocida, se nutren, asimismo, de las vivencias diurnas. Sueños nocturnos que aunque muchos se desvanecen al despertar y aparentemente no dejan mayor secuela,

por más que nos pueden haber captado con intensidad, pasión y fuerza durante el descanso nocturno. Digo aparentemente, porque pocas dudas puede haber de que su rescoldo permanece vivo, su motivación intacta y su capacidad de reincidir presente. Nunca conoceremos la dinámica completa, el curso entero de las ensoñaciones, pero tampoco alcanzaremos a comprender a cabalidad las secuelas de las mismas, la forma y medida en que quedan incorporadas a nuestro patrimonio espiritual.

Pienso que en esta dirección hay que orientar el pensamiento elucidatorio. Cuando despertamos, cuando volvemos otra vez al estado de vigilia, dejamos atrás todo lo que mentalmente nos ha sucedido durante el sueño, pero lo dejamos atrás *in tempore* y no vitalmente, ya que su efecto se ha unimismado con nosotros y forma parte de nuestra personalidad. El *totum* que es el hombre se va haciendo a base de actos, situaciones y reflexiones que realizamos en estado de vigilia, y a base de derivaciones, premovimientos psíquicos y sueños que tenemos mientras dormimos. Diseccionar una parte de otra y pretender que cada una de ellas tenga vida autónoma es esfuerzo perdido, estéril, porque el engarce y conjunción del mundo diurno y el mundo nocturno tienen lugar de manera mecánica, por la fuerza misma de las cosas. Por ello, lo quiera o no, lo contemple o no, y lo acepte o lo rechace, «el hombre despierto entra en contacto con el durmiente», primero porque es un solo y mismo hombre, y segundo, porque de la misma manera que al dormirnos no podemos dejar fuera del juego mental lo que nos ocurrió durante el día, así también al despertarnos no podemos hacer borrón y cuenta nueva de aquello que sucedió durante la noche.

Bajo esta contemplación del fenómeno, ni siquiera cabe aceptar el planteamiento de Hans-Georg Gadamer respecto al texto de Heráclito, en el sentido de que «en estas transiciones del sueño al despertar o de la vida a la muerte, apunta, en definitiva, la experiencia enigmática del pensar, que despierta de pronto y vuelve luego a hundirse en lo oscuro»; y no sólo porque semejante proceso no puede tener lugar en el tránsito de la vida a la muerte, ya que en el mismo el pensamiento humano se esfuma total y definitivamente, sino además porque ni siquiera en la transición vigilia-sueño o sueño-vigilia cabe considerar que el pensamiento del hombre que permanece vivo «despierta de pronto y vuelve luego a hundirse en lo oscuro», en cuanto pensamos, tal como se acaba de exponer, que las cosas ocurren de otra manera, precisamente la contraria. La mente del hombre es un enorme y especial receptáculo en el que todo lo que le sucede queda recogido, y, en el campo que nos ocupa, unas veces procede a trasladar al mundo de lo onírico lo que proviene de la vida en vigilia, y otras comunica al mundo de la vida despierta lo que deriva del campo de la vida dormida. Y este dual movimiento tiene lugar siempre y en todas las personas, sin que quepa considerar que el mismo sólo tiene lugar plenamente en presencia de hombres exquisitos.

Ya tenemos, pienso, suficientemente despejadas algunas de las muchas incógnitas que plantea el texto de Heráclito, particularmente oscuro y misterioso. Parece, pues, llegado el momento de intentar una interpretación del mismo de acuerdo a los

parámetros de nuestro actual pensar, tal como desde el principio de este libro se anunciaba como propósito del autor. Repensar a Heráclito veinticinco siglos después de su vida y obra sólo puede tener sentido y justificación en la medida que, respetando las pinceladas reflexivas básicas y cuasieternas que el genio plasmó, seamos capaces de trasladar, convenientemente adaptadas a nuestros días, las máximas de sabiduría que el *sophos* de Éfeso legó para siempre a Occidente y al mundo.

Como es sabido el texto consta de tres partes. La primera se refiere, en una especia de introito, al hecho de que un hombre en la noche se apresta a dormir en su lecho. Con base a lo que se ha comentado al respecto con suficiente detalle, pensamos que el sentido, de acuerdo a nuestros planteamientos y exigencias actuales, que debe atribuirse a esa parte primera es el siguiente: antes de dejarse abrazar y ser atrapado por el sueño, el futuro hombre durmiente tiene, en el silencio de la noche, una oportunidad valiosa, la oportunidad de encender «una luz para sí mismo», la oportunidad de abrirse al pensar y de poner en marcha esa *machina machinarrum*, la más poderosa de todas las máquinas conocidas, *imago Dei* y capaz de aventurarse por todas las trochas del intelecto, de intentar todas las aventuras pensables y de indagar no sólo *natura rerum* sino también *natura deorum*.

Claro que el hombre puede pensar y piensa en todo momento y ocasión, incluso cuando duerme, pero ese instante menor o mayor que precede al sueño es especialmente apropiado y feliz. Sus oídos ya no escuchan nada, salvo el silencio poblado de susurros y fricciones que la noche anida, sus piernas y brazos están quietos, su cabeza reposa y sus ojos, esos vitales ojos para todo proceso de conocimiento que llevaban a los griegos a exclamar «primero se ve, luego se sabe», nada perciben porque todo está instalado en la oscuridad (Heráclito utiliza a este último respecto la poética expresión «cuando su vista se apaga»). Pues bien, en este momento mágico, sugerente y propiciador, el hombre en descanso «prende una luz en la noche», se pone a pensar, abre las puertas a su capacidad reflexiva que inicia ese proceso intelectual único, inimitable por cualquier otro ser, abierto a la inmensidad de los mundos del espíritu y capaz de producir las mayores bendiciones y los más grandes dislates, tal como, con cierto detalle y palpable deleite, hemos tenido ocasión de considerar en nuestro libro *La bendición-maldición del pensamiento*.

La segunda parte de la formulación heracliana no resulta sencillo adaptarla a los planteamientos mentales de la hora presente, pues su texto («vivo, entra en contacto con la muerte») tiene una carga de poesía, de visión mágica de las cosas y de anticipación mítica que dificulta en extremo su acomodo a nuestra visión de las cosas. Con la muerte sólo se entra en contacto al morir, y de esa situación no se regresa; la muerte es estéril, y, en consecuencia, de ella no cabe obtener frutos; y, sobre todo, contactar con ella jamás puede suponer poner en marcha el pensamiento humano. El clásico *mors omnia solvit* es tan real y definitivo que, dejando a salvo, por pertenecer a otro orden de cosas, lo relativo a la esfera religiosa, muerte y

pensamiento humanos son tan incompatibles y excluyentes como el día y la noche. Como escribe Schopenhauer, «si yo con mi nacimiento he surgido y he sido creado de la nada por primera vez, entonces existe la más alta probabilidad de que en la muerte me vuelva a convertir en nada».

¿Cómo adaptar, pues, la expresión de Heráclito? Según hemos comentado con reiteración, aceptada a la letra sería poco más que una «licencia poética», un rapto emocional y una evanescente fantasía, ya que en vida no se puede palpar la muerte y cuando se ingresa en ella ya no es posible el regreso. ¿De qué se tratará, en consecuencia? Pensamos que el sueño relaja, desinhibe y libera al hombre de tal manera y en tal grado que su alma emprende vuelos insospechados y su mente se adentra en piélagos que despierto no navega. Claro que el hombre en vigilia puede dirigir su pensamiento hacia donde quiera y ensayar las más increíbles y fantasiosas extravagancias mentales, pero, de ordinario, en sus sueños diurnos no lo hace, tanto porque su conciencia reflexiva es una conciencia controlada, como porque en ese estado reina con fuerza el apotegma de Wittgenstein «no podemos pensar nada ilógico». Más cuando estamos dormidos y nos visitan los sueños, todas las barreras se esfuman, todas las cautelas desaparecen y todas las exigencias de la lógica quedan convertidas en amplios conductos por los que circulan a discreción la vorágine de los sueños nocturnos. Ésa es la real aproximación a la muerte.

Y, en fin, la tercera parte del fragmento de Heráclito, también debe reconducirse en términos similares. Cuando el hombre despierto «entra en contacto con el durmiente» no se trata de que le siga invadiendo la somnolencia nocturna, ya que no es el sueño sino la viveza despierta lo que caracteriza al hombre en sus afanes y realizaciones, y ni siquiera que, de ordinario, la condición humana sea tal que aun en estado de vigilia resulta incapaz de acceder al «conocimiento verdadero» y a la comprensión de la «realidad verdadera», sino de algo mucho más cercano y prosaico; como el dormir del hombre no es un dormir estático sino dinámico, en cuanto sus procesos mentales continúan funcionando (ahí tenemos a Descartes, el 10 de noviembre de 1619, al despertar de su sueño nocturno, recibiendo admirado el *cogito ergo sum* que su mente en silencio había conformado durante la noche), y, en particular, el inconmensurable mundo de los sueños nocturnos se desarrolla dentro de él y se le apodera de manera indetenible. El mundo onírico tiene un grado de poderío sobre el hombre dormido que ninguna otra circunstancia o acontecer posee sobre el despierto. La mente humana, liberada del dogal de la conciencia, produce criaturas extraordinarias.

Siendo esto así, ¿cómo pensar que cuando el hombre estrena nuevo día al despertar, cierra a cal y canto lo ocurrido durante el sueño, enlaza, como piensa Heidegger, con lo que estaba haciendo el día anterior y condena a la inoperancia todo lo que se ha estado moviendo en su interior mientras dormía. Sería absurdo, sería una inexplicable pérdida de experiencias vitales (si aprendemos más en vigilia que cuando dormimos, es uno de esos grandes misterios que el hombre no logrará

desvelar jamás), y sería, sobre todo, una arrogancia estúpida, ya que el fruto de una noche transida de movimientos mentales que no controlamos ni dirigimos y de ensoñaciones que se mueven a sus anchas dentro de nosotros, se incorpora a nuestra psique, a nuestros mundos del espíritu, sin pedir permiso, *motil proprio,* por sus solas fuerzas y siguiendo unas reglas que nuestra conciencia lúcida desconoce por completo. ¿Cómo, en consecuencia, el hombre despierto va a dejar de entrar en contacto con el durmiente? ¿Será porque vivimos más dormidos que despiertos?

6.
«NO NOS BAÑAMOS DOS VECES EN EL MISMO RÍO»

Frente a la concepción de Parménides relativa a que todo lo que existe está inmóvil (*akineton*), pues «lo mismo permanece lo mismo y descansa en sí mismo, y así permanece firme donde está», Heráclito defiende la tesis opuesta de que todo se halla en permanente movimiento, tanto respecto al fuego, «este mundo ha sido, es y será fuego siempre vivo», como en relación con el agua, particularmente a través del río en el texto que vamos a comentar en este capítulo. El fuego, como materia fundamental del mundo, y el agua, en cuanto líquido vital por excelencia, conforman la teoría heracliana del flujo o *pauta rhei* (todo fluye) que, junto a la de la unidad de los contrarios (todas las cosas son una), dan lugar al particular universo del *sophos* de Éfeso. Tan particular que es único.

La concepción de Heráclito de que todo se mueve y nada permanece gozó de destacado comentario en los grandes maestros de la filosofía clásica helena, Platón y Aristóteles, que se refieren a su origen vinculado al pensamiento del filósofo efesio, aunque con diversos matices y hasta excepciones. Platón señalará (en *Teeteto*) que, según la visión de Heráclito, todas las cosas están cambiando siempre en todos los aspectos (*pauta chorei*), planteamiento que llevado al extremo conduce al punto de que no quepa ni siquiera hablar de lo que está cambiando absolutamente en todos los sentidos, por lo que no debe decirse nada (en *Cratilo*). Aristóteles recoge y comenta estas posiciones de su maestro, al considerar que la visión de Heráclito en el sentido «todo es y no es» era muy corriente en su época (la del Estagirita), y, en principio, la admite, aunque no deje de formular, en ocasiones, diversas objeciones, y en su *Metafísica* muestra una cierta repulsa a aceptarla (Barnes), especialmente en su versión más extrema defendida por Cratilo que llegaba a criticar a Heráclito por decir que «no es posible entrar dos veces en el mismo río, cuando no es posible hacerlo ni siquiera una vez».

Se explica que, con semejantes referendos, se haya podido escribir por García Calvo que el pensamiento de Heráclito «no puede uno entrar dos veces en el mismo río», al desarrollarse en la doctrina del fluir perpetuo llegara a conformar uno de los procedimientos más fecundos (el otro fue el de la reducción de todo a fuego) «para que los filósofos y demás asimilasen y concibieren como doctrina lo que era (de) lógica».

Sea como fuere, lo cierto es que dentro de los ciento treinta y siete fragmentos conservados que se atribuyen a Heráclito, éste de «nadie puede bañarse dos veces en el mismo río», recogido en estos términos nada más y nada menos que por el propio

Platón, no sólo resulta indiscutido en cuanto a su autenticidad (otra cosa son las discusiones en relación con su extensión y consecuencias), sino además configura uno de los dos más sólidos pilares de la doctrina heracliana, esa doctrina que durante siglos ha atormentado a los pensadores de cualquier signo y continúa asombrando e inquietando en nuestros días («sus frases son como enigmas y sus palabras parecen ademanes», llega a decir Heidegger), tal cual, *cum grano salis,* atestigua esta misma obra.

¿Fue rigurosamente original Heráclito al plasmar la idea del río en continuo fluir como cumplida imagen de lo que ocurre en el proceso cambiante de todas las cosas? Pese a la originalidad y talante provocador del maestro efesio, sería muy difícil plantear que el pensamiento en estudio no hubiera contado con alguna sugerencia, con algún atisbo o fogonazo en el rico mundo cultural griego, probablemente el más proteico, sutil y diversificado de todos los que ha producido la humanidad en su milenario curso civilizatorio, tal como dejó plasmado casi *ad aeternum* Werner Jaeger en su monumental *Paideia*.

Así, Homero canta que «como la generación de las hojas, así la de los hombres», y «la corriente del río Océano es el padre de todas las cosas». Epicarmo resalta que «en mudanza y cambio está continuamente todo». Y Platón rememora, después de advertir que «nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser», que en esto, salvo Parménides con su «todo está en reposo», todos los *sophoi* están de acuerdo (Protágoras, Heráclito y Empédocles), al igual que ocurre con los más eminentes poetas de uno u otro género, pese a su festiva afirmación «los poetas mienten mucho».

Es el propio Platón el que, como antes se advertía, en dos de sus *Diálogos* (*Teeteto* y *Cratilo*) se explaya en la consideración de la doctrina de Heráclito del perpetuo y permanente flujo. Escribe al respecto: «De acuerdo con Heráclito, todos los seres se mueven y nada permanece… Me parece oír a Heráclito decir cosas sabias y añejas, las mismas que Homero decía… ¿Crees que aquél que puso los nombres de Rea y Cronos (*krounos,* fuente) a los progenitores de los demás dioses pensaba algo distinto que Heráclito? ¿Acaso crees que les impuso al azar nombres de corrientes quien a su vez dice: *Océano, de los dioses padres*? A los hombres de la remota antigüedad que impusieron los nombres, lo mismo que a los sabios de hoy, de tanto dar vueltas investigando les parece que las cosas giran y se mueven por doquier…, y estiman que no hay nada permanente ni consistente, sino que todo fluye… Si todas las cosas cambian y nada permanece, es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento». ¡Ah, eterno, inabarcable y penetrante Platón!

El «no nos bañamos dos veces en el mismo río» sería, en consecuencia, uno de esos ejes básicos sobre los que gira la inmensidad del Cosmos, el curso de todas las cosas y el desarrollo de la humana personalidad. Si como ha escrito con notable intuición Teilhard de Chardin, «la única realidad que hay en el Mundo es la pasión de crecer», que se complementa con la observación de que estamos instalados en su

Universo «cuya ley fundamental parece ser la de que todo lo posible se realiza», la imagen de un río en continuo fluir y cuyas aguas se renuevan de manera constante es una fuente de sugerencias, de indicaciones y de explicaciones de todo lo que nos contiene y de todo lo que contenemos.

Se puede, desde la visión opuesta, considerar, al modo que lo hacía Parménides de Elea, que, en realidad, el Universo es un todo inmutable, en el que nunca ocurre nada en su configuración global y respecto al que todos los sucesos son como leves brisas, pequeñas escamas o tenues rayos de luz que apenas rozan la superficie del *corpus* total. Pensar en un enorme bloque pétreo, inamovible, eterno e inmutable que permanece indiferente al curso del tiempo, a los parpadeos del mundo orgánico vivo y a las contradicciones del mundo inorgánico en tensión, es algo que no repugna la *substantia* del Cosmos, y que, trasladado al pequeño cosmos humano, tampoco parece chocar en demasía con una percepción atemporal y globalizadora de nosotros mismos. Si la humanidad es una, pese a que los hombres cambien de continuo, y si el mundo moral de los humanos es un permanente tejer y destejer de unos mismos hilos, ¿por qué no estimar que los seres humanos estamos instalados y formamos parte, desde siempre y para siempre, de un gran bloque que gira inmutable sobre sí mismo, y que escasamente alcanza a producir leves irisaciones, tal como la bola de cristal suspendida las emite al girar y recibir la luz de un foco hacia ella dirigido?; y ello, a pesar de que el genio irónico e iconoclasta de Gilbert K. Chesterton nos recuerde que «hay un pequeño defecto en el hombre, imagen de Dios, maravilla del mundo: que no es de fiar».

Pese a ello, la imagen heracliana del cambio permanente, de la mutación constante y de la transformación de unas cosas en otras, parece mejor acomodado a la realidad de las mismas, tanto a la presencia de un Universo en eterna expansión como a la evidencia del desarrollo orgánico de todos los seres vivos y a la visión de un hombre que, por más que en tantos aspectos colide y entre en tensión con el estricto mundo material y animal, no queda fuera del diseño general de la Naturaleza. El flujo, el tránsito, la evolución de la vida misma *lato sensu*, no son algo diferente de un fenómeno global de mutación que a todo llega y a todos nos concierne.

Puestos, pues, a contrastar las ideas de la permanencia absoluta de todo y del cambio absoluto de ese todo mismo, aparte de que puede producirse una llamada subliminal del segundo de los grandes criterios de Heráclito sobre la «unidad de los contrarios» y de que quepa acogerse al cínico criterio del noble siciliano «que todo cambie para que todo permanezca igual», lo cierto es que nuestra conformación misma se acoge mejor al criterio del cambio que al de permanencia. Claro que siempre cabe hacer juegos de palabras y ensayar el estrambote, a la manera que Reinhardt asevera que el flujo como doctrina de Heráclito es tan sólo un malentendido, ya que su idea fundamental constituye «la más decidida oposición a la doctrina del flujo, es decir, la permanencia en el cambio»; pero, constatados los factores en juego, vistas las cosas con realismo y aplicados a nuestras propias vidas

los criterios de la movilidad permanente, difícilmente se puede dejar de considerar que la «ley» heracliana del flujo opera a cabalidad en todos los órdenes.

Dice Schopenhauer que «antes de Kant estábamos en el tiempo (y) ahora el tiempo está en nosotros», pero a los efectos que nos ocupan y nos preocupan resulta lo mismo, ya que el curso inexorable del mismo va produciendo en nuestra personalidad cambios sin cuento que nos mutan en profundidad y acaban convirtiéndonos en sombra de lo que fuimos. Pasamos de niños a jóvenes, adultos y viejos: cambiamos la salud por la enfermedad, las fuerzas por la flaqueza, la compañía por la soledad y el ímpetu por la impotencia; nos abrimos camino en la vida, enfrentamos desafíos y buscamos el riesgo y el peligro, hasta el momento en que vitalmente nos encogemos y el signo de la resignación y el abandono pasa a presidir nuestra existencia; amamos y somos amados, ampliamos el dichoso círculo de la amistad y nuestro corazón parece abarcarlo todo, hasta que un buen día se cierra el círculo y quedamos atrapados por la nostalgia, el recuerdo y la melancolía, cuando no el pesimismo.

Y, sin embargo, en teoría, seguimos siendo los mismos, continuamos constituyendo idénticos seres vitales y aparecemos bajo el mismo membrete personal, cuando, en realidad, se ha producido en nosotros tan hondo cambio que somos tan sólo pura imagen, mera sombra y parco recuerdo de lo que fuimos; aunque, en honor a la verdad, deba decirse que la sabiduría de la naturaleza humana y la prudencia del orden social-moral en que estamos insertos hacen que podamos contar con ese formidable instrumento de acomodo y superación de lo adverso que es la vanidad, «el último de los vestidos de que se despoja el hombre», al sensato decir de Ernst Bloch.

Repetimos los mismos actos, pasamos por idénticas situaciones y vivimos una y mil veces acontecimientos que se repiten sin cesar, porque, en realidad, la aparente multifacética y poliédrica vida de los hombres se reduce a unos pocos supuestos sobre los que perezosamente nos deslizamos, y, no obstante, ¿alguien se atrevería a decir que este efecto, esta desgracia, este acontecer o este suceso ya lo hemos vivido con antelación? No, no es posible, porque, ciertamente, nada vuelve a representarse de la misma forma, nada regresa con los mismos ropajes y nada insiste en llamar a nuestras vidas aduciendo que ya estuvo instalado en ellas. El «río de la vida», igual que el río del medio natural que, aunque discurra por el mismo cauce, conserve el nombre de siempre y atraviese los parajes perennes, es un río distinto en cada instante, es también un río que por más que ataña al mismo hombre, conserve su nombre propio y parezca estirarse en el tiempo sin solución de continuidad y bajo el manto de la pervivencia, es un río mutado y mutable en cada oportunidad que a nosotros mismos nos asombra e inquieta mostrándonos facetas que parecían no correspondemos.

Es decir, nos sucede lo mismo, en gráfica expresión de Jonathan Barnes, que a esos ríos naturales «a los que el lenguaje habitual y la nomenclatura de los geógrafos imponen permanencia y estabilidad, (y, sin embargo,) están continuamente

cambiando, al menos en un sentido fundamental: las aguas que los forman nunca son las mismas». Así también, los ríos de nuestras vidas, bajo una imagen de continuidad y persistencia, mutan de manera constante, se nutren de acontecimientos nuevos y se mueven bajo impulsos en apariencia conocidos pero intrínsecamente diferentes, porque el bullir de la existencia, los vapores de la combustión permanente en la que estamos instalados y la renovación sin tregua de nuestro propio yo (cambian las partículas intelectuales de nuestro espíritu igual que cambian las células de nuestro cuerpo), hacen que nos convirtamos en un crisol donde todo se funde, recompone y muta. Como dice la exquisita prudencia de nuestro Séneca, «todo lo que ves corre con el tiempo, (y) yo mismo, mientras afirmo que las cosas cambian, he cambiado».

De acuerdo a todo esto, ¿cómo interpretaremos y adaptaremos a nuestras modernas vidas la proposición de Heráclito «no nos bañamos dos veces en el mismo río» Un río cambia segundo a segundo, no porque modifique su curso, mute de nombre o atraviese lugares distintos, sino porque su componente, el agua, es sustituida a cada instante por idéntica agua, pero no por la misma agua. Si no hay nada más igual a una gota de agua que otra gota de agua, el reemplazo de millones de ellas por otros millones de gotas iguales da lugar a que el río en cuestión sea siempre el mismo y siempre distinto.

La comparación del supuesto del río con el de nuestras propias vidas es obligada y mecánica, sin que en ello tenga nada que ver el símil poético que estableciera nuestro Jorge Manrique con su verso «Nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar, que es el morir». Tenemos un cuerpo material que desde su nacimiento a la vida hasta el postrer momento del deceso experimenta un proceso constante de desarrollo, mutación y reemplazo, hasta el punto de que, entre ambos hitos, poco, muy poco, queda incólume. Célula a célula, tejido a tejido, órgano a órgano y músculo a músculo, esa maquinaria bien diseñada, engrasada y armónicamente configurada experimenta una transformación tan honda que poco queda de la primigenia a la hora de cerrar capítulo.

Respecto a la *psyché* o alma, el fenómeno es todavía más prodigioso. El espíritu humano que nace desvalido, sin apenas destellos y consistente en un mero receptáculo potencial, conforme pasan los años y recibe impresiones, enseñanzas y experiencias va convirtiéndose en una sagrada urna en la que, unas veces por propias elaboraciones mediante la reflexión y otras a través de la recepción de saberes ajenos, toma forma, desarrollo y madurez, lo que tal vez constituya en el Orbe todo el producto más depurado, más sutil, más alambicado y más extraordinario que quepa considerar. El espíritu humano en su momento de esplendidez es la obra de arte *par excellence*, la elegancia por antonomasia y la brisa más delicada que puede soplar sobre la tierra. Tanto Heidegger como su discípulo predilecto Gadamer, acertaron a plasmarlo en entrañables palabras; el primero, con relación a ese producto cimero de la sensibilidad humana que es la filosofía, mediante la consideración de ésta como «resplandor de lo bello y soplo de lo sagrado», y el segundo al hablar de la «suave

elegancia cultivada del *homo literatus*».

Pues bien, este raro, extraordinario y asombroso complejo que es el compuesto *soma-psyché*, esto es, el hombre, ¿cuándo podremos decir que lo tenemos plenamente captado, caracterizado y definido? La sola pregunta ejemplifica mejor que cualquier reflexión al respecto lo banal, inseguro y deslizante de semejante interrogante, porque el hombre es una criatura en permanente movimiento, cuya fotografía queda obsoleta minutos después de realizarla y cuya recogida y etiquetado son tan imposibles como sujetar el viento en nuestras manos o la luz del sol en nuestros ojos. ¿En qué se asemeja el Platón discípulo de Sócrates y el Platón autor de la *Séptima carta* tras su desgraciado segundo viaje a Sicilia? ¿En qué se parecen el Miguel Angel o el Leonardo da Vinci de sus años mozos con los portentosos artistas creadores de su madurez? ¿En qué coinciden el san Agustín, el Kant o el Heidegger de sus primeros destellos intelectuales y los poderosos colosos del pensamiento y la genialidad que consumaron en sus vidas? ¿Y en qué se solapan un Alejandro, un César o un Napoleón de inicios guerreros inseguros y los ingentes caudillos y extraordinarios estadistas que cuajaron en sus personas al correr de los tiempos?

Corta es la vida del hombre en proporción a sus afanes y aun menguadas sus realizaciones en la mayoría determinante de supuestos. Pocos los genios y las personalidades trascendentales. Inapreciables casi la presencia y obra de aquéllos que revolucionan la existencia de los individuos y los pueblos. Y contados los que al cerrar sus vidas, recapitular y echar la vista atrás pueden exclamar con Pablo Neruda: «Confieso que he vivido».

Pero aún así, tratar de colocar en nuestra personal plataforma de observación a un hombre o a una mujer cualquiera, anodino (respecto a esta última el supuesto resulta corregido y aumentado), una de esas personas que, en honda caracterización de Chesterton, «sólo profesan la condición de seres humanos», y, a continuación, verteros sobre ella en entregada observación hasta poder proclamar con sinceridad, «este hombre o esta mujer es exactamente y sin duda alguna esto o esto otro». Absurdo, pueril, intrascendente y de inmediato desmentido por los hechos, porque un instante después de haber catalogado a la persona observada de una u otra manera, ésta, con sus hechos, sus palabras y sus comportamientos, aparecerá ante nuestros asombrados ojos como alguien singularmente diferente de aquél que acabamos de catalogar; y ello sin tener que recurrir a la ayuda de Richard Rorty y a su «el genio siempre nos coge por sorpresa».

¿Por qué? Y ahora tomamos de nuevo el hilo del pensamiento heracliano sobre la mutabilidad de los ríos, porque nunca tendremos ante nuestra vista la misma persona, por mucho que creamos conocerla y por mucho, incluso, que hayamos contribuido a moldear su personalidad. *Mutatis mutandis*, un hombre, y no digamos una mujer, es un ser cambiante *ex natura* en todo momento, en todo lugar y en toda ocasión. Cuando creemos que va a reaccionar de una manera, reacciona de la contraria, pensamos se orientará en determinada dirección, y guía sus pasos en otra diferente.

Esperamos un comportamiento, y nos sorprende con lo inesperado. Pensamos conocerlo, y, de repente, se nos aparece como un arcano, un desconocido o un misterio insoluble. Ahí tenemos trasladado a otro plano y operante en distinta realidad el pensamiento de Heráclito «no nos bañamos dos veces en el mismo río», ya que el proteico y cambiante ser humano no cabe etiquetarlo bajo una caracterización única y permanente, y, mucho menos, considerar que una vez conocido (?) va a seguir las pautas asignadas al tipo que le hayamos atribuido.

De la misma manera que no hay dos hombres iguales, tampoco cabe considerar que a un comportamiento determinado seguirá otro también precisado. Cuando Homero compara la generación de los hombres con la generación de las hojas de los árboles, nos está diciendo, asimismo, que, bajo la aparente uniformidad de aquéllos, está surgiendo una vastedad, una mescolanza y una diversidad tales que cualquier propósito reductor a la unidad y a la simetría quedará dramáticamente desmentido por los hechos. El fenómeno lo ha captado perfectamente Snell al advertir que la imagen de Homero respecto a las hojas se refiere al proceso de la vida en su aspecto temporal, como cambio, mientras que en Heráclito, en relación con el río, aparece en su ser permanente: «Y en la medida —escribe— en que no considera sólo la existencia individual, sino que caracteriza la vida misma como algo que siempre es idéntico y a la vez distinto, adquiere un valor mucho más universal. En Heráclito, comprendemos en qué sentido existen metáforas originales para expresar algo situado en las raíces mismas de todo ser viviente». Este es el dato a resaltar respecto a la vida humana y ésta la básica caracterización que permite trasladar al hombre, y más que ningún otro al hombre de nuestros días, el mensaje que encierra la reflexión de Heráclito.

La vida humana «como algo que siempre es idéntico y a la vez distinto» nos da la clave precisa para desenvolvernos con cierta seguridad en el pensamiento del maestro de Éfeso. Nuestras vidas, cada una de ellas, es siempre la misma y siempre distinta, mantiene unos factores de permanencia y continuidad, y genera, recibe y asume otros de innovación y cambio. Contra el délfico mandato «conócete a ti mismo» conspira una naturaleza humana que es arrastrada por las aguas de la vida como una barquilla sin fuerza, y recibe los impactos de su ser y de los que provienen del entorno social, con una virulencia y un efecto cambiante no predecibles ni mensurables, hasta el punto de que, en palabras de Pascal, no somos más que «cañas pensantes».

Por ello, cuando nos acercamos a alguien creyendo saber, por más que esta creencia tenga una supuesta base de conocimiento, proximidad y afecto personales, cómo es, cómo va a reaccionar y qué cabe esperar del mismo, en multitud de ocasiones la sorpresa está garantizada, pues esa persona ante la nueva tesitura se nos aparecerá, no sólo como desconocida, sino como sustancialmente opuesta a la que «conocíamos». El «río de la vida», pese a la aparente uniformidad y similitud de los arrastres vitales, ha ido aportando tales elementos, infiriendo tales cambios y provocando tantos imponderables, que a la hora de enfrentarse al mismo para

atravesarlo, para contemplarse o para «bañarse» en él, nos deparará la sorpresa de que lo que creíamos conocer no lo conocemos y de que lo que juzgábamos de una determinada manera resulta ser de otra por completo distinta. Intentar sumergirnos en las «aguas» de la ajena personalidad pretendiendo que nuestro baño, por razón de la permanencia del mismo sujeto en el que vamos a realizar la inmersión, va a ser igual que el anterior, es, no sólo una patente ingenuidad, sino también prueba palpable de que no hemos acertado a comprender que la naturaleza humana es un flujo permanente en continuo cambio que impide sujetarlo y fijarlo en una estampa o fotografía determinada. De la misma manera que cuando fotografiamos un río no sabemos realmente que río estamos fotografiando, así también cuando plasmamos la imagen fotográfica de un hombre tampoco discernimos qué hombre sea el mismo.

Y si tal ocurre con los otros, ¿qué ocurrirá con nosotros mismos, en apariencia, al menos, según nos dice san Agustín, el más cercano de todos nuestros congéneres? La propia mutabilidad, las etapas sucesivas de la vida, el correr de los acontecimientos, la acumulación de sucesos y la capacidad casi infinita del recuerdo, esa especie de película retrospectiva que rebobinamos constantemente, propician que el curso de nuestra vida se asemeje simbólicamente al discurrir de un río. Larga y corta a un tiempo, amada y denostada, plena de altibajos, edificante a veces y vituperable otras, realizada e insatisfecha, con una cierta pena al acabarse, pero a la par conscientes, como Cicerón, de que «bellísimo será el día en que parta para la tertulia divina y el concilio de las ánimas», la propia vida es una corriente líquida en la que, por mucho que nos esforcemos, no lograremos bañarnos dos veces en la misma.

En nuestra vida particular todo parece dispuesto para que un día se parezca a otro como dos gotas de agua, todo discurre bajo un plan biológico-anímico que la naturaleza humana trastoca constantemente, y el curso de las cosas se halla dispuesto de tal manera que da la impresión de que, hagamos lo que hagamos, todo resulta mera repetición, la monotonía se acaba imponiendo y el vivir «a ras de tierra», como decía Homero, es la nota definitoria y predominante. En estas circunstancias, probablemente debería pensarse que, en cuanto el nuestro es un ejercicio vital repetitivo y anodino, entremos las veces que entremos en las aguas de nuestra vida siempre nos estaríamos bañando en las mismas aguas, y poco o nada ocurre capaz de propiciar la idea de que nuestro desenvolvimiento vital es otro río del que la cotidianidad de la existencia nos presenta.

Nada más lejos de la verdad. Pese al carácter intrascendente, superficial, insulso y monótono de la propia vida, resulta imposible considerar que «siempre ocurre lo mismo», que «no hay nada nuevo bajo el sol», que «todo lo preside el aburrimiento», que se extiende por los intersticios de nuestra existencia, en palabras de Heidegger, como «una niebla silente», y que cualquier cosa que ocurra es «simple repetición de otra anterior igual». Los hechos desmienten a cabalidad afirmaciones como las entrecomilladas que parecen brotar naturalmente de los hondones de nuestro vivir y determinar que nuestra propia vida se presente cual una superficie plana y pobre.

Hágase la prueba al respecto.

Expresiones usuales, tales como «aprendemos de nuestros propios errores», «la vejez nos acerca a la sabiduría» (o al *nihil admiran* de Horacio), «la experiencia nos muestra el camino correcto», o «la verdad nos hace libres», que, de funcionar de la manera que sugieren, harían que nuestra propia vida tuviera un grado de fijeza y certidumbre contrario a la aplicación a la misma del precepto heracliano, se volatilizan casi por completo cuando pretendemos acogernos a sus dictados y aplicarlas al curso de nuestra existencia. Por lo que, llegado el momento, la realidad nos muestra inmisericorde que lo que parecía lo mismo es distinto, la experiencia escasamente opera y los nuevos acontecimientos siempre acaban por sorprendernos; y, en consecuencia, también en el desarrollo del propio vivir «no nos bañamos dos veces en el mismo río».

Uno ha tenido un determinado logro profesional, académico, político o libresco al calor de unas circunstancias y bajo el amparo de unos factores personales y materiales, subjetivos y objetivos, que parecen permitir la interesada conclusión de que cuando, en el futuro, vuelvan a conjuntarse factores similares los resultados serán sustancialmente iguales.

Nada más lejos de la realidad. Presentadas circunstancias que nos hacen rememorar idénticas o parecidas situaciones pasadas, presentes los elementos que antaño funcionaron de manera favorable y decorado el escenario de modo tal que resulta propicio para que tengan lugar el *bis*, todo se desmorona, se desdibuja, se mueve en otra dirección, se arremolina o distorsiona de tal manera que donde ayer fue un éxito, hoy es un fracaso, y lo que en el pasado constituyó una agradable sorpresa, en el presente configura una desagradable novedad, ya que no es posible bañarse dos veces en el mismo río.

Amamos profundamente a una persona o tenemos con otra entrañable amistad, sentimientos ambos que, según hemos escrito en nuestro libro *El amor, la amistad y sus metamorfosis*, constituyen los dos planos emocionales superiores a que podemos aspirar los hombres. Creemos que ese intenso amor que parece trascender el tiempo y las circunstancias durará siempre, y que esa dulce amistad que asemeja fusionar las almas será imperecedera, y, un buen día, sin aviso previo, sin dramáticos acontecimientos y sin mutación sustancial alguna, uno y otra saltan por los aires sorpresivamente, se alejan de nosotros, y donde antes había complacencia y gozosa presencia, ahora se instala el dolor extremo y el silencio de la ausencia. Algo que nos impide, asimismo, bañarnos dos veces en la corriente de la misma existencia vital.

¿Por qué todo ello? Pues porque el hombre, y difícilmente podría ser de otra manera, está instalado en un universo en constante cambio, en el que unas cosas suceden a las otras, nada está en reposo y todo resulta perecedero y efímero. Si ello es así, ¿cómo pretender que cuando los humanos nos realizamos y plasmamos en estados de ánimo o en concretas producciones intelectuales o materiales, unos y otras van a ser permanentes, tendrán continuidad asegurada y nos garantizarán la

comodidad de que las cosas no van a cambiar para nosotros, sencillamente porque así lo deseamos y así lo «ordenamos». Si al decir de Plinio, «nada cierto más que la incertidumbre», parece extrema estulticia aspirar a que esta criatura humana frágil, mísera, limitada, finita y perecedera pueda ordenar su vida u obtener tal galardón de forma que los acontecimientos se desarrollen respecto a ella de manera distinta a lo que ocurre a su alrededor.

Escribe Ovidio: «Nada hay que subsista. Todo fluye, y cada contorno recibe una configuración efímera; el tiempo mismo se desliza en perpetuo movimiento, no de otro modo que un río». En consecuencia, cabe preguntarse ¿por qué en el hombre las cosas iban a ocurrir de manera diferente y por qué un *ens creato* iba a quedar fuera del *pauta rhei* modulador del orbe entero? La respuesta la tenemos a la vista, la soberbia, por esa inconmensurable, inextinguible, irracional e inexplicable soberbia humana que nos lleva a negar las evidencias y a autoatribuirnos condiciones que *natura reum* no nos corresponden.

El «seréis dioses», esa bendición-maldición que pesa sobre los humanos desde siempre y parece imposible desalojar de nosotros, a pesar de que la objetividad de nuestra historia debería ser suficiente para que operase plenamente el «abandonad toda esperanza» del Dante, produce en el hombre un efecto perverso: la soberbia, el peor de los males, quizá, de los muchos que nos afligen. Tendemos a considerar que nuestra voluntad puede conformar el curso de los acontecimientos, hacernos salir de la rueda en la que se mueven todas las cosas y procurar que a nosotros no nos ocurra aquello que la realidad prodiga por doquier. Son los peligros que provienen de una inteligencia que pudiendo explicar casi todo (no a ella misma), no puede, en cambio, hacer casi nada, al modo que observaba Heródoto cuando decía que «el tormento más odiado entre los hombres es comprender mucho y poder poco», y que se autoengaña atribuyéndose poderes que no posee. Son las inconsecuencias de una naturaleza humana que, en lugar de aceptar quietamente sus insuficiencias y limitaciones, planta cara (no se sabe a quién), se rebela contra el *statu quo* y se dibuja de unas trazas y con unos trazos que hacen pensar en el desvarío y en la locura. Y son los misterios, porque algo de misterioso hay en nosotros, de una criatura humana que en vez de obedecer mansamente los dictados de la naturaleza, en línea con la sabia recomendación de Bacon *natura parendo vincitur* («a la naturaleza se le vence obedeciéndola»), se enfrenta a ella, la agrede, la destruye, la humilla y provoca la situación más calamitosa que cabe imaginar.

Si la situación discurre de tan lamentable manera, ¿cómo podría extrañarnos que en nuestra propia vida pretendamos que el curso de la misma lo marcamos nosotros, que las aguas dejan de circular por ella al modo universal porque hemos procedido a su represamiento, y, en consecuencia, que nosotros sí nos bañamos dos veces (y mil) en el mismo río, el río de nuestra existencia? Sólo a impulsos de la ignorancia, de la estulticia y, sobre todo, de la más desenfrenada soberbia se puede llegar a una conclusión como la recién apuntada. En la lejanía, parecen resonar las desafiantes

palabras de Sófocles, «el dios me liberará si yo así lo quiero».

Si pertenecemos a un orden natural en el que reina incontestado el *pauta chorei* o «todo fluye», si nuestros signo y sino son la impotencia, y si en toda confrontación seria y trágica siempre hemos encontrado nuestro mayor enemigo en nosotros mismos, ¿por qué intentamos dar a nuestras vidas un toque de permanencia, de intangibilidad y de no discurrir tal como discurren todos los demás seres? Soberbia y estupidez, estupidez y soberbia es la contestación pertinente. La versión actual del dicho heracliano «no nos bañamos dos veces en el mismo río», difícilmente puede ser otra, pues, que la que considera que en nuestras propias vidas, la insuficiencia y relatividad de los conocimientos que poseemos, la parquedad de fuerzas, la preeminencia del azar y la imposibilidad de anclar los acontecimientos que nos afectan, determinan inexcusablemente que, ante cada nuevo suceso, estado anímico o impresión, cuando nos sumergimos en las aguas de nuestro curso vital encontremos que son aguas distintas de las que nos bañaron en situaciones anteriores. Lo que ocurre es que nos negamos a reconocerlo, nos empecinamos en el *statu quo ante*, excluimos la evidencia del cambio y de la contingencia de todo lo nuestro (¿cómo pueden perdurar los logros de lo imperdurable?), y, al enlazarse la insuficiencia de cada uno de nosotros con las insuficiencias de casi todos los demás (¡siempre hay un Sócrates, un Solón, un Plinio, un Catón, un Dante, un Montaigne o un Goethe que nos impiden renegar de la especie humana en su conjunto!), resulta difícil, muy difícil, no aseverar con Schopenhauer que estamos instalados en «un orden mundano tan ilimitadamente absurdo y tan indignantemente estúpido, que tendríamos que avergonzarnos de pertenecer a él».

La precariedad y carácter transitorio de todo lo humano, la relatividad y temporalidad de las verdades a las que accedemos y la naturaleza mutable de nuestros sentimientos, estados anímicos y emociones, determinan, pues, que nuestro curso vital pueda, simbólicamente, equipararse al río físico, ya que cada vez que entramos en él una nueva corriente de acontecimientos atinentes a nuestro tránsito biológico-anímico nos sorprende y nos arrastra en unas condiciones que no conocimos con antelación. Ello tiene una parte de insuficiencia humana que muestra bien a las claras la limitación y pobreza de todo lo atinente al hombre, ya que si algo distingue a la divinidad de nosotros es la permanencia y carácter constante de lo que guarda relación con la misma; pero presenta también otra faceta que deba juzgarse notable y valiosa, en cuanto nos permite trenzar nuestras vidas sobre un entramado en el que la aventura, la sorpresa, la iniciativa y el poder creador juegan un papel relevante, hasta el punto de que, en ocasiones, según resaltaba Esquilo, los propios dioses parecen tener envidia de los hombres (Ares se lamenta ante su padre Zeus de la dependencia de las deidades respecto al capricho de los humanos). La limitación del hombre presenta una contraportada, gloriosa y admirable, que permite a algunos, pocos por cierto, «aferrar el relámpago con sus manos desnudas» (Hölderlin) y excepcionalmente a alguien escuchar «los grandes vientos de debajo de la tierra»

(Kafka), ¡Cuán a menudo —exclama Bloch— no se ha percatado el hombre que él era mejor que sus dioses!

Esta condición humana que permite adaptar a ella con propiedad y naturalidad, según pensamos, el texto heracliano «no nos bañamos dos veces en el mismo río», es apta también para contemplarla mediante el devenir del tiempo concerniente a los hombres, en cuanto el mismo, según estableció Kant para siempre, está dentro de nosotros y no nosotros en él. Es lo que hizo el emperador-filósofo o filósofo-emperador romano, que permitió durante un leve intervalo la consumación del ideal de Platón «los reyes filósofos y los filósofos reyes», el notable Marco Aurelio, cuando en sus *Meditaciones* (escritas en buena parte durante la paz nocturna del campamento militar después del diurno ardor guerrero) constata: «El tiempo es un río y una corriente impetuosa de acontecimientos. Tan pronto como vemos cada cosa, es arrastrada y sustituida por otra, que a su vez será arrastrada» (siglos después este pensamiento sería reproducido bellamente por Michel de Montaigne), aunque estemos lejos de la concepción de Kant del tiempo como la forma del sentido interno del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno.

En realidad, bien miradas las cosas, resulta indiferente considerar que el curso de la vida humana, según hemos comentado en páginas antecedentes, se llena de una plétora tal de acontecimientos que, en cada ocasión, cuando entramos en sus «aguas» nos sumergimos en un «río diferente», que estimar, al modo de Marco Aurelio, que el curso del tiempo es el que produce semejante circunstancia, habida cuenta que el tiempo es una vivencia humana y una forma de establecer la cadena y secuencia de los acontecimientos que nos afectan. De la misma manera que «cada verdad tiene su tiempo» (Heidegger), también todo lo que nos ocurre pertenece a un tiempo, y así éste parece discurrir en nuestras vidas cuando en realidad el tiempo no discurre nunca, sino que es el aliento vital el que va transcurriendo. En consecuencia, aunque bajo otra óptica y otra torre de contemplación, el pensamiento de Marco Aurelio encaja también en el sentido que hemos atribuido a la máxima de Heráclito con relación a nuestras propias vidas.

Pero la reflexión del filósofo-emperador tiene otra vertiente e intenta acceder a la inmensidad cósmica, cuando nos dice: «Flujos y alteraciones renuevan incesantemente el Universo, igual que la corriente ininterrumpida del tiempo hace siempre nueva la eternidad infinita». ¿Es aceptable semejante aseveración? *A fortiori*, parece que lo que ocurre con el simple fluir de las aguas de un río no cabe circunscribirlo a éste, en cuyo caso no pasaría de ser simple anécdota, sino estimarlo como concreta y sugerente revelación de lo que sucede en todo acontecimiento natural. Si a ello se añade que Heráclito formula el fragmento que estamos contemplando como manifestación o ejemplo de una «ley» universal, la del «todo fluye (*pauta rhei*) y nada permanece»; y que el Universo entero parece presidido por las «leyes», enunciadas por Teilhard de Chardin, de la «pasión de crecer» y la de «todo lo posible se realiza», no parece repudiable el principio que enuncia el

pensamiento de Marco Aurelio.

¿Es realmente así? ¿Cómo saberlo? Lo auténticamente sorprendente es que al día de hoy y previsiblemente de mañana, no obstante los progresos extraordinarios de las ciencias y de las tecnologías, lo cierto sea que el Cosmos continúa siendo el gran desconocido (tanto como el alma humana o viceversa), y que, aun con Galileo, Copérnico, Kepler, Newton y Einstein, poco o casi nada hemos avanzado respecto a los «relámpagos del pensamiento» que alumbraron Tales, Heráclito, Demócrito o Parménides. Con lo que respecto al Mundo, lo mismo puede servir una concepción teorética que otra, igual sigue valiendo el pensamiento de Heráclito en el sentido del cambio total y permanente que el de Parménides referente a la inmovilidad absoluta y al estado de reposo total. Con teorías o sin ellas, con prodigios técnicos o sin ellos y con elucubraciones matemáticas o sin ellas, la astrofísica se sigue debatiendo en un caos especulativo, del que resulta muy difícil se alumbre algún día el cosmos de la seguridad y el orden; es decir, continuamos instalados en parecidas coordenadas intelectuales a las que se daban en los presocráticos e inmersos todavía en el quizá inalcanzable proceso del tránsito del *mythos* al *logos*, al menos en esta materia.

De todas maneras, pretender que el texto heracliano sobre los ríos no es otra cosa que el reflejo *cum grano salis* de un fenómeno universal presente en todo y atinente a todo en la vastedad del Cosmos, tropieza, aparte de las limitaciones del conocimiento humano recién apuntadas, con algunos inconvenientes difícilmente salvables y provenientes del mismo *corpus* reflexivo del que nos estamos sirviendo.

En efecto, este portentoso Heráclito, cuya profundidad requeriría, según comentaba con gracia Sócrates a Eurípides, la capacidad de un «buceador de Delos», que había intuido a través de lo que ocurre con las aguas de un río aquí en la tierra el supuesto principio eterno y general del cambio permanente de todo, se nos muestra mucho menos decidido, singularmente escéptico y altamente disolutorio en otros textos conservados, como cuando nos dice que «el Cosmos no es otra cosa que agua de cloaca corriendo sin rumbo» o «una pila de basuras o desechos amontonados al azar», que rebajan en bastantes grados las alturas especulativas que permiten su «no nos bañamos dos veces en el mismo río».

Con un efecto colateral e insospechado de la concepción amplísima que se comenta, y que revela, como quien no quiere la cosa, Platón en su *Cratilo*, ese Platón que, al decir de Guthrie, gustaba citar como precursores de las doctrinas filosóficas, no sólo a los pensadores presocráticos, sino también a los poetas primitivos. Dice Platón por boca de Cratilo que «si todas las cosas cambian y nada permanece, es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento». La reflexión es honda y está cargada de una lógica impecable: si todo se halla en constante y permanente mutación, parece natural considerar que ese fenómeno de cambio indomeñable afectará también al pensamiento de los hombres, en cuanto el mismo no es otra cosa que una manifestación más del gigantesco proceso de combustión en que el Universo se halla inmerso y conforma, a su vez, el propio Universo. Ahora bien, una

circunstancia que en nada nos extraña ni asusta, el hecho de que el pensamiento del hombre se encuentre desde los albores del *homo sapiens* en constante mutación, llevada al extremo, produce un efecto indeseable y absolutamente debelador, pues si no existe ninguna estabilidad ni permanencia del pensamiento humano, el conocimiento mismo se nos escapa, en cuanto éste no es otra cosa que el pensamiento estable, reconocido y subsistente (la «experiencia» de que nos habla Kant). Con lo cual, difícilmente se podría sostener, siguiendo a Steiner, que «el dominio del pensamiento, de la misteriosa rapidez del pensamiento, exalta al hombre por encima de todos los demás seres vivientes». Merece la pena pensar sobre ello.

7.
«EL RAYO LO GOBIERNA TODO»

Desde la más remota antigüedad el rayo siempre ha sido uno de los símbolos del poder supremo y, en consecuencia, ha estado ligado en todo momento a la sagrada persona de quien lo ostenta. Que del elevado cielo, encapotado de negras nubes, que patentizan el enfado de quien habita en las alturas (Zeus, «el de las oscuras nubes», Zeus, «el que las nubes acumula», canta Homero), brote y descienda a extrema velocidad la chispa ígnea que mata, destruye y provoca incendio, ha constituido para los hombres durante siglos signo ostensible de la divinidad y motivo de asombro y espanto. Todavía hoy, el rayo tiene algo de mágico, comunicación de lo que está muy por encima de los hombres y agente natural que causa terror a los mismos, por más que desde que el *homo faber* Benjamín Franklin inventó el pararrayos sepamos recibirlo y neutralizarlo, y, en buena medida, haya quedado despojado de su signo celeste y trascendente.

El mundo griego participa de tales ideas, y, en consecuencia, atribuye a su deidad suprema Zeus, «padre de los dioses y de los hombres», el dominio, el control y el uso del rayo para manifestar su omnímodo poder, ejecutar castigos ejemplares o destruir inmisericordemente aquello que le ofendía, desairaba o contrariaba su voluntad. Homero en la *Ilíada* trae un notable repertorio de alusiones a Zeus a través del rayo: «Zeus, el Olímpico fulminador», «Zeus que se deleita con el rayo», o «semejante al rayo que Zeus Cronión coge en la mano y blande desde el fulgurante Olimpo, cuando muestra una señal a los mortales, deslumbrante son sus destellos».

Píndaro habla del «rayo omnipotente», y Oleantes en su *Himno a Zeus* se recrea en la imagen, señalando que «el instrumento que tienes en tus manos invencibles, el rayo de doble filo, encendido, siempre vivo, bajo cuyos golpes se llevan a cabo todas las obras de la naturaleza; con él diriges la universal razón que a través de todas las cosas circula».

Frente a la tesis de los sabios de Mileto, Heráclito ve en el fuego el elemento cósmico esencial. Todo sale de él, todo está en él y todo retorna a él. El fuego es el autor de las grandes transformaciones, es «escasez y abundancia», y constituye el factor modulador por excelencia del mundo mismo que «fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende y se apaga acompasadamente». Pues bien, este fuego vital, informador y matriz de todas las cosas tiene un punto de inflexión, un factor racionalizador y un elemento de identificación y dirección que es el rayo, símbolo indeleble de la fuerza, de la determinación y de la masa ígnea que engloba a todo lo cósmico, rayo que es, al decir de Heráclito, «el fuego eterno, un fuego sabio y autor

de la administración del mundo». El fuego genera el rayo y el rayo provoca el fuego, produciéndose una conjunción recíproca de principio y fin, de causa y efecto, que da lugar a la armonía, al proceder sabio y a la recta gobernación del mundo, por lo que el fuego pasa a ser, en palabras de Reinhardt, «una manifestación de la razón cósmica universal».

Bajo semejante configuración, el fuego-rayo, eterno, soberano y justo, pasa, sin forzamiento alguno, a identificarse con la ley, con el *nomos* (término para designar en el griego antiguo tanto a la ley como a la canción), que es la forma suprema y básica de dirigir todas las cosas y de ordenar el comportamiento de todos los seres vivos. Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, advertirá que el hijo de Crono (Zeus) impuso este *nomos* a los hombres: «ha permitido a los peces, a los animales feroces y a las aves de rapiña devorarse entre sí porque carecen de justicia, pero ha dado a los hombres la justicia, que es la mejor de todas las cosas». Con lo cual, por lo que respecta a los hombres, la ley divina, el *nomos* supone la matización y la caracterización de que, en todo momento, los humanos deben comportarse entre sí con justicia (*diké*), esto es, que, según escribe Barnes, mientras «el *nomos* animal es una ley de la naturaleza, el *nomos* humano es una ley de la moralidad». Circunstancia que, por necesidad, nos ha de extraer del estricto campo físico del fuego-rayo e introducirnos en más laxo espacio psíquico de la inteligencia del hombre.

El propio Heráclito no es ajeno a estas consideraciones, pues aunque proclama que «el rayo lo gobierna todo», tampoco tiene reparo en señalar que «ser sabio consiste en un solo punto, que es saber que el pensamiento gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas». Con lo cual se abre un amplio portillo, al menos en la regiduría de los asuntos humanos, y, en especial, de los que Platón llamaba «los asuntos de la *polis*», que nos permite evadir la fatalidad de las leyes físicas, acceder a la racionalidad e introducir un factor de moralidad-justicia que cambia por completo el signo de las cosas, según tendremos ocasión de razonar más adelante.

La primigenia concepción de Heráclito, aunque no esté exenta de la contradicción, apuntada entre nosotros por García Calvo, de identificar el rayo que es algo instantáneo con el fuego que resulta eterno, se halla profundamente enraizada en la mítica concepción griega (común a los hebreos, babilonios, persas y egipcios, y seguida luego por romanos a través de Júpiter) de que el signo más representativo, inmediato y resolutorio de la más alta divinidad es el rayo, por lo que no debe extrañar en exceso que se viera en el mismo el factor decisorio por excelencia y la forma idónea para que la suprema divinidad procediera a organizar las cosas. Si el rayo es el arma del dios omnímodo, la conclusión parece lógica: por su través se procederá al gobierno de todo, aunque el supuesto provoque una nueva contradicción y paradoja, tan propia de Heráclito e inserta en su concepción general de la «unidad de los contrarios», ya que «el rayo aniquilador debe actuar como guía y conservador del mundo» (Fränkel).

Sin embargo, la formulación heracliana tiene su propia «lógica». Si el fuego es la

base cósmica por excelencia, está presente en todo y su fuerza e impulso provocan todos los grandes cambios y mutaciones, ¿qué de extraño ha de resultar que la divinidad suprema, Zeus, extraiga de él el rayo para dar a conocer sus inapelables decisiones y mostrar en todo esplendor su poderío? ¿Qué otro signo divino podría ser más gráfico y representativo, y de dónde, si no es del fuego, podría extraer Zeus el poder extremo que posee el rayo?

Ahora bien, el rayo divino no es la fuerza ciega, algo que convertiría a Zeus en mera potencia natural, sino una fuerza motivada, orientadora y justiciera que busca restaurar situaciones, castigar conductas y reponer el orden quebrantado. En consecuencia, ¿podría ser otro su efecto final que el de producir la recta gobernación de todas las cosas? Difícilmente. Aquí, pues, la creencia popular que ve en el rayo el instrumento del poder supremo y la consideración lógica de que, por su sustancia y origen, ha de ocasionar en el fondo el correcto acomodo de todas las situaciones conflictivas, lejos de entrar en contradicción, procuran la consecuencia normal y normalizadora de que se atienda a la mejor administración del mundo, incluido, claro está, el mundo de los humanos. Con lo que todo queda ordenado sabiamente, cada cosa ocupa el lugar que le corresponde y la armonía y el equilibrio acaban por imponerse.

Éste, en el fondo, es el superador planteamiento de Martin Heidegger. Para el maestro alemán, «el fulgor del rayo pone delante todo lo presente». La contundencia del rayo, su carácter instantáneo, la inmediatez y su irresistibilidad, si algo representan y significan es precisamente el poder del *logos*. «El rayo —nos dice— está aquí como la palabra para nombrar a Zeus, el más alto de los dioses, el sino del Todo». De esta manera, «el *logos* no sería otra cosa que el dios supremo, y su esencia haría una seña en dirección a la divinidad». Creo que esta interpretación del *sophos* de Friburgo nos brinda la puerta para acomodar el pensamiento de Heráclito a la realidad de las cosas en nuestro tiempo, para defender su mantenimiento y para seguir obteniendo de él la rica virtualidad que entraña, algo tan propio de la genialidad del sabio de Éfeso que es lo que le ha hecho imperecedero, y constituye la razón, como repetidamente hemos expresado, de la escritura de este libro. Aparte de que es la acepción que mejor encaja con la visión global del propio Heráclito, ya que éste, si bien, por un lado, remite a la masa ígnea como origen, justificación y razón de ser de todo, por el otro, no deja de reconocer que el rayo divino forma parte del fuego eterno, «un fuego sabio y autor de la administración del mundo».

No hace falta elucubrar mucho, forzar en exceso los términos o sacar las cosas de su contexto, para dictaminar que el rayo, por más que encuentre su factor nutriente en el fuego, y aunque provenga de las mismas manos de Zeus, no constituye, no puede constituir ni siquiera en la mentalidad primitiva griega, un mero instrumento material, una simple emanación de la fuerza de la naturaleza, si bien dirigida por la suprema deidad, sino que significa y representa, simbólicamente, una fuerza moral, un factor intelectual, en suma, un mecanismo del *logos* o inteligencia suprema, algo ni siquiera

extraño literalmente a la expresa palabra de Heráclito que en otro de sus fragmentos nos habla del «*logos* que gobierna el conjunto de todas las cosas» (el Universo entero).

De esta manera, el conjunto cobra sentido y nos permite abordar el análisis y la adaptación del pensamiento heracliano de acuerdo a criterios acordes con nuestra realidad mental, prescindiendo de ensoñaciones míticas y utilizando los resortes que tenemos al alcance de nuestras posibilidades intelectuales, pues es obvio que, aunque quisiéramos, hoy no podríamos atribuir al fuego el carácter configurador cósmico que le atribuía Heráclito, ni ver en el rayo la mano de la divinidad, el efluvio del fuego eterno o el medio por el que alguien o algo procede a la gobernanza de todas las cosas.

«El rayo lo gobierna todo» de Heráclito ha de tener, en consecuencia, en nuestros días un puro valor simbólico que, sin embargo, no desmerece en nada su intrínseca importancia, ni torna al pensamiento intrascendente, anodino y anacrónico. Todo depende de qué se entienda hoy por «rayo», de a quién se le atribuya su emisión, de quienes constituyan sus destinatarios y de cuáles sean los efectos que produzca en ellos. Si se acierta a discernir y relacionar estos elementos, las palabras originarias recobrarán todo su esplendor, el conjunto obtendrá nuevo y actual sentido, y la reflexión heracliana, como sucede con la mayor parte de sus sorprendentes y geniales intuiciones, continuará prestándonos buenos servicios. El fuego eterno, es obvio, ya no será ese factor incandescente que habita en el núcleo mismo del Universo (por más que el corazón físico mismo de nuestro planeta Tierra sea una masa ígnea en permanente ebullición), sino un revulsivo intelectual, un elemento de tensión espiritual constante y un factor de inquietud mental operativa que habita en nosotros, mueve nuestras determinaciones y nos lleva a actuar en una u otra dirección. Similarmente, el rayo heracliano, ya no vendrá de Zeus Cronión, ya no mostrará «una señal a los humanos», ni los deslumbrará con «sus destellos», sino constituirá uno de esos que Hegel llamaba «altos relámpagos del pensamiento», que alumbran la vida, marcan tendencias y proceden a la ordenación sensata de las cosas. De esta manera, recompuestos los factores en juego, nominadas las situaciones por su correcto nombre y devuelto al *logos* humano el papel que le corresponde en la dirección de los asuntos que nos atañen, estaremos en condiciones de captar el nuevo sentido del texto que comentamos y de atribuirle el alto cometido que le corresponde; esto es, podremos aceptar, con Platón, que «el calor y el fuego engendran y gobiernan las demás cosas», y coincidir en nuestros días con el sentir de Kirk de que «el fuego inmutable es el tipo más activo de materia y, en su forma más pura, posee capacidad directriz, es la encarnación del *logos* y es sabio».

Para esto, quizá el mejor de los caminos consista en utilizar las propias palabras de Heráclito, aunque ello pueda suponer una cierta paradoja (mas, ¿cómo se evita ésta si nos movemos en los terrenos del «rey» de la provocación y la paradoja?). Efectivamente, como antes señalábamos, el *sophos* de Éfeso, fuera del texto central

de este capítulo, advertía que «ser sabio consiste en un sólo punto, que es saber que el pensamiento gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas». Y aquí entramos en los dominios de un viejo conocido nuestro, que ha dado lugar al libro *La bendición-maldición del pensamiento*, cuya incidencia resulta imposible imaginar y ni siquiera opacar cuando se opera en las entrañas intelectuales del hombre, y cuyas derivas conducen unas veces al *ascensus ad coelos* y otras al *descensus ad inferos*. No en balde, los clásicos llamaban al pensamiento «mal sagrado», Lucrecio lo consideraba «más rápido que cualquier cosa que se mueva ante nuestros ojos o esté al alcance de nuestros sentidos», y Cicerón se preguntaba angustiado «si no hubiera sido mejor para el género humano que esa facultad del pensamiento, esa percepción, esa actividad que llamamos razón, nos hubiese sido enteramente negada antes que estar tan liberal y generosamente concedida, puesto que no les es saludable más que a algunos y les es nefasta a la mayoría». ¿Se podría, por tanto, dar al texto multicentenario de Heráclito, «el rayo lo gobierna todo», la versión adaptada a nuestra mentalidad y necesidades modernas, «el pensamiento lo gobierna todo»? Veamos.

Pasar del «rayo divino» al «pensamiento humano» no es ninguna tropelía, aberración o sinsentido, sino, quizá, la deriva más natural que cabe hacer, aparte de significar el tránsito que refleja mejor que cualquier otro la historia misma de ese ser pensante que es el hombre. Cuando el mamífero primate pasa a ser homínido, y cuando éste se transforma en *homo sapiens*, no hace más de cien mil años, tiene lugar a escala cósmica un fenómeno singular y extraordinario: una criatura toma conciencia de sí misma, comienza a pensar y se desgaja de un mundo regido por la causalidad, la repetición y el instinto. Ese «pedazo de universo dotado de vida», como caracteriza Ralph W Emerson al hombre, por no se sabe qué circunstancias y en función de qué funciones y objetivos, amanece provisto de un instrumento, la capacidad de pensar, que, por un lado, constituye una «inexplicable anomalía» (Teilhard de Chardin), y, por el otro, se convierte en fuente inagotable de problemas, de tensiones internas y de insatisfacciones permanentes, pero al mismo tiempo en vehículo para emprender los viajes más asombrosos y medio para enfrentar los desafíos más espectaculares. El pensamiento del hombre es, con seguridad, el salto más arriesgado que ha realizado la naturaleza; y eso que *natura non facit saltas*.

Milagrosamente, en un instante cósmico, todo ha cambiado para una especie animal, que no siendo biológicamente la mejor dotada, aparece, empero, en posesión de un cerebro, de una sensibilidad y de una capacidad de pensamiento que no se dan en ninguna otra especie; y, a partir de ahí, todo cambia en el planeta Tierra y todo entra en una dimensión especial, en la que las cosas se desenvuelven de manera distinta a lo que ocurre en el resto. Se pone en marcha un proceso cuyo desarrollo no está previsto, contiene una cantidad inaudita de imponderables y se desenvuelve de acuerdo a unas reglas cuya característica principal descansa en que no están sometidas a regla alguna. Algo así como un constructo sin diseño previo, sin utilidad

conocida y sin posibilidad de contraste con modelo alguno. Cuando muchos siglos después aparezca Immanuel Kant, «quizá la mente más original que produjo nunca la naturaleza» (Schopenhauer), tendrá lugar una inflexión mental que mágicamente sintoniza con esos primeros pasos intelectuales del naciente hombre al afirmar que «no hay reglas para el uso racional de las reglas». El *homo mensura* acaba de aparecer.

Esto es, la nueva criatura pensante, ésa que, en gráfica y exacta caracterización de Teilhard de Chardin, inaugura una «segunda especie de vida», en virtud de su capacidad reflexiva se va dotando de reglas, va estableciendo estratos espirituales que atañen a la religión, a la moral y a la filosofía, y va señalando círculos dentro de los cuales quiere desarrollar su existencia, pero resulta que cuando quiere conocer de acuerdo a qué módulos de razón tendrá lugar la aplicación, tropieza con la dificultad de que «no hay reglas para el uso racional de las reglas», que, aparentemente al menos, trastorna el conjunto, introduce un poso insuperable de irracionalidad en el mundo de la razón y convierte al hombre en su propia pesadilla, ya que parece condenarlo a administrar el cosmos de su propia instauración que no alcanza a dominar en la medida que «racionalmente» resultaría pertinente. Aquí, precisamente, quizá resida el germen de esa contradicción permanente y de esa angustia vital que desde siempre atenazan al hombre, y que el paso del tiempo y el aumento de realizaciones intelectuales no han hecho sino acrecentar. Pero, no adelantemos acontecimientos.

El pensamiento humano, profundamente desasistido en sus orígenes de cualquier asidero externo y de toda posibilidad de contraste, arranca y se desenvuelve primariamente en tres órdenes existenciales: el orden social, o capacidad para pensar formas elementales de organización política (*zoon politikon*); el orden moral, o capacidad para producir reglas que atiendan a la pacificidad en la doble vertiente interna y externa (*mores maiorum*); y el orden filosófico, o aptitud para adentrarse por campos especulativos en los que reina lo ilimitado, lo infinito y lo trascendente (*zoon logon echon*). Sobre estos tres órdenes vitales sobrevuela y actúa como «colchón protector» un orden-magma que está en el origen y, probablemente, en el final de la globalidad de la vida humana: el orden religioso.

El hombre pensante originario, consciente de su debilidad y acosado por un medio natural inhóspito, se asusta, tiene miedo de lo que bulle fuera de él y de lo que se agita en su interior, y procede a utilizar esa capacidad pensante-imaginativa para obtener la ayuda que imperiosamente necesita. Su miedo le lleva a crear dioses (Lucrecio), a los que de inmediato teme también (Lucano), y, en una cadena inagotable de sueños, divagaciones, esperanzas y necesidades, acaba enrocado en un mundo que cada vez le hace más dependiente y secundario. El, que pudo volar libre, él que tuvo a su alcance la posibilidad de crear su propio mundo espiritual, y él que podía haber trazado el camino por donde discurría su historia, aceptó la autolimitación, se inventó (o le inventaron según pensaba Critias) sueños, se aherrojó

a sí mismo y eligió un mundo de dependencia, claudicación y sometimiento. Esta dependencia primera y primaria le iba a acompañar para siempre y, en buena medida, enturbiará incluso sus tentativas más desesperadas y honestas de superar semejante *statu quo*. Cuando muchos siglos después, Feuerbach considera que «la filosofía moderna ha partido de la teología, es teología disuelta y transformada en filosofía», y Nietzsche denuncia que debajo de la filosofía sigue latiendo la teología, incluso en la más excelsas de sus producciones, el «idealismo alemán», porque «las aguas de la religión se están replegando y dejan pantanos o charcos estancados», hasta el punto de que «la filosofía alemana (es) una teología artera» y debajo de cada filósofo alemán subyace un pastor protestante, aunque con planteamientos radicales y descalificaciones, están reconociendo que el sello de lo religioso ha dejado su signo indeleble en la conciencia de los hombres.

Sin embargo, el arranque del pensamiento filosófico supuso, en gran medida, un intento poderoso de rectificación para hacer al hombre dueño de sí mismo, permitirle trazar la ruta espiritual por la que aspira a transitar y sustraerlo de tantas captaciones, debilidades y trampas que su renuncia al pensamiento soberano ha propiciado. Cuando uno pasea su mente durante el milenio anterior al nacimiento de Jesucristo por el Oriente Medio, y observa que, junto a un pensamiento egipcio, mesopotámico, persa o hebreo, hay un pequeño y peculiar rincón, la Jonia, en el que se produce la más extraordinaria floración filosófica que intenta evadirse del dogal religioso que sujeta férreamente a esos otros pensamientos orientales, no se sabe qué admirar más: si la capacidad de repristinación de la mente humana o la aptitud de la misma para imaginar «otros cielos» que no exijan los tributos de los «cielos tradicionales». En cualquier caso, un esfuerzo sobresaliente, casi sobrehumano.

Y, en verdad, que resulta en extremo asombroso y estimulante que los primeros filósofos jonios, ésos que configuraron la que, con tanta propiedad, se ha designado la «Ilustración presocrática» (Popper), y supusieron el arranque vigoroso e irreversible de lo que había de ser la filosofía occidental, junto a la ciencia los más preciosos frutos intelectuales de Occidente, marcaron una pauta tan definida y caracterizadora del pensamiento trascendente humano. A ellos les debemos prácticamente todo lo que somos los occidentales.

Unos filósofos, cuya obra conservada, según apreciación de Heidegger, escasamente va más allá de un folleto de treinta páginas, que se muestran capaces de dar un giro a su pensamiento que lo coloque en una órbita especial y determinante para el desarrollo del espíritu humano *per saeculam saeculorum*, que instauran unos procedimientos especulativos que permiten volar sin limitación ni cortapisas en el inmenso éter azul de lo creativo, y que originan un producto mental tan especial como el *nous* o «arte desconocido del pensar que prescinde de sí mismo» (Gadamer), merecerán *ad aeternum* la admiración y el agradecimiento de cuantos desde entonces se han aventurado y aventuran por los pagos de la llamada «filosofía trascendental», que, según Kant, es aquella que se ocupa de «la razón pura y meramente

especulativa». Fueron «héroes» en el sentido literal del término.

Ese largo listado de los presocráticos que engloba filósofos tan meritorios como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides, Jenófanes, Anaxágoras o Demócrito, constituye uno de los mejores himnos que la mente del hombre ha sabido crear en loa de un pensamiento independiente, vigoroso y de altura, y que entra de lleno en el ámbito que nos ocupa en este lugar y momento. Cuando hoy, veinticinco siglos después, constatamos que allá en Jonia en las penumbras de la historia hubo alguien como Anaximandro, capaz de establecer la conjunción del orden natural y el orden moral, como Parménides, excitándonos a contemplar lo ausente de los sentidos pero presente en nuestro entendimiento, como Heráclito, desafiándonos a encontrar los límites del alma dentro de las profundidades del *logos* humano, o como Demócrito, el injustamente postergado Demócrito, que lo cambiaría todo, incluso el reino de Persia, por tener acceso a una sola experiencia causal, primero, nos sobrecoge la sorpresa, segundo, nos capta la admiración, y tercero, nos incita a adentrarnos en los misterios del pensamiento humano y en la especulación, que es lo que estamos haciendo en este lugar, de si no será ese mismo pensamiento el mayor regidor de todo.

Entender y aceptar que en nuestros días el «todo lo gobierna el rayo» de Heráclito puede ser traducido como «el pensamiento lo gobierna todo» requiere una serie de puntualizaciones y precisiones. En primer lugar, que por más que la locución «pensamiento humano» deba ser entendida *lato sensu*, y, por tanto, extensiva y comprensiva de cualquier manifestación del mismo, ya que la capacidad pensante del hombre se extiende a los ámbitos más diversos que cabe imaginar, parece obvio que en un libro de estas características haya de restringirse al pensamiento filosófico. Y en segundo término, que, pese a semejante restricción de la expresión, pudiera plantearse algún problema con el hoy omnipresente y poderosísimo pensamiento científico *estricto sensu*.

Respecto a la primera de las puntualizaciones señaladas, parece elemental y obligado considerar que si en la gobernanza global de las cosas, que aunque muy general se restringe, es obvio, a la regiduría de las cosas importantes, de aquellas que atañen a las esferas determinantes de la vida pública y privada de los hombres, hubiera de tomarse en cuenta y considerarse el mundo ingente de pensamientos que generamos los humanos sobre todas y cada una de las cuestiones propias de la vida moderna, su papel rector, paradójicamente, se achicaría y tornaría, en buena medida, intrascendente, ya que la mayor porción de los pensamientos que producimos son por completo intrascendentes, escasamente operativos y condenados a aparecer y a extinguirse sin dejar secuela de tipo alguno.

Sólo los pensamientos primarios y básicos, aquellos que atañen al ser de las cosas, afectan a lo fundamental y buscan contestación a los grandes interrogantes de nuestra existencia, los pensamientos filosóficos o metafísicos, en suma, pueden-deben considerarse cuando nos planteamos el pensamiento como timonel del todo.

Esto es, de la misma manera que con relación al «todo» no cabe estimar que el mismo se refiere y engloba absolutamente todas las cosas que nos atañen, sino tan sólo aquellas que afectan a las líneas maestras de nuestro existir y definen el ámbito estricto de la criatura humana, así también respecto al «pensamiento», no pueden tomarse en cuenta la miríada de representaciones mentales que despiertos y dormidos nos asaltan, sino exclusivamente aquellas proposiciones de nuestra mente que entran en contacto con lo trascendente, con el preguntar y el responder básicos, con las inquietudes permanentes del hombre, en suma, con aquellos que Heidegger considera los conceptos fundamentales de la metafísica: el mundo, la finitud y la soledad.

Platón, cantor enamorado del pensamiento por excelencia, el filosófico, que definió *ad aeternum* y de forma inigualable e inmejorable como «diálogo permanente del alma consigo misma», advierte que «sólo el pensar de los filósofos está dotado de alas», aunque, a continuación, tenga una deriva teológica que enturbia algo la cuestión, pues afirma que «este pensar siempre está, en la medida de lo posible (obsérvese el matiz salvífico *more philosophico*), cerca de Dios, y precisamente por ello es divino». De todas maneras, semejante derivación del pensamiento filosófico, quizá más licencia poética que teológica (Platón nunca fue teólogo y sí extraordinario poeta, acaso, en opinión de Steiner, el más grande de todos los tiempos en Occidente), se suaviza y aun neutraliza sensiblemente cuando Platón, al formularse la pregunta suprema del pensar filosófico *perennis* «qué es el ser», responde «eso a lo que el alma aspira por sí misma, para sí misma, y hacia sí misma», algo que clarifica sensiblemente la cuestión en pro de la consideración filosófica de la cuestión.

Con Heidegger, el problema se nos muestra mucho más nítido y depurado. En efecto, tras considerar que «la filosofía es algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre», que «la verdad de la filosofía es esencialmente la verdad de la existencia humana», y que «es el ascenso a lo ente, del que decimos que es filosofar en sentido propio», resume y ejemplifica «el *logos* como posibilidad fundamental de la existencia, como un dirigirse hablando al mundo que viene a nuestro encuentro y describirlo mediante el hablar».

¿Qué significa esto? Pienso que algo fundamental e inescondible. Al menos para el hombre occidental, todo lo que atañe a sus inquietudes y preguntas básicas, muy especialmente, desde Parménides («ser y pensar son lo mismo») hasta nuestros días («el ascenso a lo ente» de Heidegger), respecto al ser o al «ser de lo ente», en relación con su existencia en el mundo que lo cobija, atinente a la conversación a solas consigo mismo, relativo a la conciencia de su finitud, la más genuina de las experiencias, y correspondiente, en palabras de Hans-Georg Gadamer, al «esfuerzo infinito del concepto», constituye la médula del pensamiento filosófico en la *philosophia perennis*, aquello por lo que el mismo discurre sin pausa ni solución de continuidad, salvo algunos paréntesis en que la filosofía pasa a ser a regañadientes *ancilla theologiae*, y punto supremo de consideración de lo más elevado, dignificador y trascendente de los humanos. ¿Podrá resultar extraño, extravagante o exagerado, en

consecuencia, que cuando afirmamos que «el pensamiento del hombre lo gobierna todo», puntualicemos y restrinjamos que ese pensamiento es, de manera fundamental, el pensamiento filosófico? Es de justicia histórica, de justicia racional y de justicia instrumental mínimas.

Con relación a la segunda de las precisiones apuntadas líneas arriba, la materia se presenta significativamente más difícil. El mundo clásico grecorromano tuvo atisbos y manifestaciones científicos (ahí están Tales de Mileto, Demócrito, Hipócrates o Arquímedes), pero sus ciencias, que, como dice Heidegger, ni querían, ni podía, ni sabían ser «exactas» en el sentido moderno del término, se hallaban muy lejos de lo que a partir de los siglos XVI y XVII comienza a considerarse como «científico» en Europa.

En efecto, por más que Platón hiciera inscribir en el pórtico de su Academia «no entre quien no sepa geometría», esto es, conocimientos matemáticos, lo cierto es que habrá que esperar a Descartes para escuchar que la única manera de apartar a los hombres de la duda y la oscuridad es la de proporcionar a la verdad filosófica la condición de verdad matemática, y a Leibniz para proclamar que «sin las matemáticas no se puede penetrar en el fondo de la metafísica». Un elenco prodigioso de precursores científicos, Galileo, Copérnico, Giordano Bruno, Kepler o Bacon (*scientia est potentia*), nos martilleará con la soflama de que la ciencia, igual que siglos atrás había ocurrido con la teología de los escolásticos, debe reemplazar a la filosofía en el pináculo del pensamiento humano, y producirse una nueva ordenación de los saberes, ya que el mundo del rigor, de la precisión, de la exactitud y de la seguridad se nutría del conocimiento matemático que entrañaban y emitían las nuevas ciencias. El propio Kant, que también identifica lo científico con lo matemático, cuando plantea su genial reorientación de la metafísica, no echa en saco roto los criterios científicos defendidos por Christian Wolff, y arranca de la consideración de que todo conocimiento se basa en la experiencia, y aspira a conformar la filosofía, si no como una ciencia, sí como algo bastante próximo a ella, al menos metodológicamente: «el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos y la búsqueda del rigor en las demostraciones».

¿Hay exceso en ello? Pensamos que sí. Aparte de que desde hace siglos existe una lógica formal que no desmerece en nada en exactitud, rigor y seguridad frente a las matemáticas, y aparte también de que la precisión de las llamadas ciencias físicas, exactas o experimentales no es absoluta e intangible (algo que no podría casar con la limitación propia de sus autores humanos), desde siempre se ha advertido que «no hay saber seguro» y que el llamado conocimiento científico u objetivo es «saber hipotético o conjetural» (Popper) e, incluso, en palabras de Charles Peirce, se ha llegado a decir que «la ciencia comparte la falibilidad de todas las empresas humanas».

¿Significará esto que cuando sostenemos, en la interpretación actual y en la adaptación que realizamos del milenario texto de Heráclito, que «el pensamiento lo

gobierna todo», no sólo el pensamiento filosófico tradicional debería ser sustituido por el nuevo pensamiento científico, o, al menos, habría que incluir a éste en la general gobernanza atribuido a aquél? Pienso que lo primero sería por completo improcedente, pues el pensamiento científico se ha mostrado y seguirá mostrando tan impotente para dar respuesta a los grandes enigmas humanos como lo ha sido el pensamiento filosófico a través de los siglos, de Grecia a hoy. Y, respecto a lo segundo, considero prudente, de justicia y acorde a la realidad de los nuevos tiempos que el pensamiento científico haya de quedar naturalmente englobado dentro del genérico pensamiento gobernante.

Martin Heidegger tiene al respecto, en su honda obra *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, unas significativas ideas cuando señala que «el conocimiento más vacío y al mismo tiempo menos vinculante para la sustancia humana, el matemático, no puede constituirse en criterio para el conocer más pleno y vinculante: el filosófico». Hay en ello un poco de razón y un destello de verdad, pues por mucho que adelante el saber científico-tecnológico y por mucho que las formulaciones matemáticas se adentren en la determinación de lo mensurable, siempre quedará un campo inmenso, inexplicable con datos, teorías o principios científicos, que sólo podrá ser abordado a través del procedimiento, de los planteamientos y de los recursos propios de la filosofía, ya que lo atinente a la sustancia humana, a caballo de lo poético y lo trascendente, quizá no admita otro tratamiento que aquel que durante muchos siglos ha aplicado el hombre al abordar las angustias que lo atenazan, el filosófico. El ¿qué somos?, ¿de dónde venimos?, y ¿a dónde vamos?, no cabe resolverlo por medio de una tesis científica o a través de una fórmula matemática, porque la *essentia* (qué-es) de las cosas sólo encuentra el vehículo adecuado en la filosofía; no en balde, como recuerda Gadamer, la misma «tiene que habérselas con todo», y, pese a los ardores científicos de los tiempos modernos, siempre resultará verdadero que «no hay filosofía porque haya ciencias, sino al contrario: *puede* haber ciencias sólo porque y sólo si hay filosofía» (Heidegger). Acaso, porque como dice también el gran maestro alemán, «frente a las llamadas ciencias particulares, la filosofía es la ciencia general».

Cuando Heráclito sentencia «el rayo lo gobierna todo», ya hemos observado que semejante «todo» hay que saberlo entender, pues es obvio que en el mismo no cabe englobar la universalidad de las cosas que ocurran, sino tan sólo aquellas que, por su trascendencia, sean básicas y determinantes en la marcha de los acontecimientos más relevantes. Ese fuego que «se enciende y se apaga acompasadamente», y del que brota como signo revelador y artífice supremo el rayo, es un fuego-madre que mantiene vivo el todo, fluye constantemente y se manifiesta en aquellos eventos en los que el curso de los hechos deja su impronta. Fuego vivificante y vivificador, y rayo ordenador y disciplinante, en suma.

¿Ocurrirá lo mismo con la fórmula moderna interpretativa que proponemos «el pensamiento lo gobierna todo». Difícilmente podría ser de otra manera, porque el

espíritu de una y otra versión y el propósito determinante de la originaria proposición de Heráclito y el de la que ahora se formula son los mismos. No todos los pensamientos del hombre, ya lo decíamos, han de considerarse gobernantes, ya que la inmensa mayoría carecen de la entidad y trascendencia obligadas para tan alto menester, sino que sólo unos pocos rompen el círculo de lo anodino y lo simple, y entran en esa reducida estancia en la que se dilucidan y ordenan las grandes cosas. No tendría mayor sentido que el signo representativo *par excellence* del hombre, su pensamiento, se dilapidara, empequeñeciera y frustrara mediante su utilización en cosas nimias y baladíes.

Por ello mismo, el propio Heráclito, amén del fragmento básico que comentamos, tiene otro, que nos ha servido para justificar en buena medida la formulación que proponemos, a cuyo tenor «el pensamiento gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas», algo que, sin esfuerzo alguno, nos coloca en la esfera de lo fundamental. Y por ello mismo también lo más granado de la reflexión clásica y moderna sobre la materia resalta el papel de la inteligencia-pensamiento humana en la correcta ordenación o gobernación de todas aquellas cosas que afectan a los momentos estelares del hombre.

Homero habla de la extrema velocidad del pensamiento humano con su conocido aserto «raudo como un pensamiento». Anaximandro ve en la inteligencia el instrumento que «abarca todas las cosas y a todas gobierna». Empédocles alaba la «sagrada e inefable mente que recorre el mundo con veloces pensamientos». Platón advierte que hay algo que gobierna, a través de todo, por lo que atinadamente se lo llama *díkaion* (lo justo) y no puede quedar fuera de la inteligencia del hombre, aunque semejante misión no le corresponda a la poesía sino a la filosofía; por lo que «oiremos la poesía de Homero sabiendo que no hay que tomarla en serio». Y en nuestros días, Nestle concluye su reflexión sobre la materia con un contundente «el supremo conocimiento que puede conseguirse es el parentesco de la razón humana con la razón cósmica».

Semejantes consideraciones ameritan que trasladado el efecto impulsor del rayo al pensamiento (¿cómo distinguir fenomenológicamente el rayo físico y la centella intelectual?), todo lo que se dijo de aquél vale también para éste, por lo que de la misma manera que el supremo juego del rayo tiene esferas en las que no puede penetrar, la superior fuerza del pensamiento humano tampoco puede, asimismo, acceder a estancias que *naturaliter* le están vedadas. Hay todo un mundo real y onírico frente a cuyas puertas la poderosa inteligencia del hombre se detiene impotente, porque sabe que, haga los esfuerzos que haga e intente las argucias que intente, jamás logrará traspasarlas: es el signo más doloroso y trágico, de que esa «inteligencia no inteligible» padece unas limitaciones, insuficiencias y fallas que la criatura humana no puede superar, por mor de su propia configuración finita, limitada y temporal.

Observemos lo que ocurre en la esfera de los grandes sentimientos del amor y la

amistad. Aunque en ellos se produce su existencia por el juego combinado de la razón-pensamiento y de la voluntad-libertad, y aunque con frecuencia alardeemos de que a ambos los controlamos y dirigimos cumplidamente, lo cierto es que en su existencia y en sus vicisitudes más resaltantes escapan casi por completo a la humana determinación emanada del tándem razón-voluntad. El *mysterium* que ambos sublimes sentimientos entrañan es algo que queda tan lejos de la presunta soberanía intelectual-volitiva de los hombres como tan cerca de nuestra soberbia y arrogancia al respecto, según hemos comentado *in extenso* en nuestra obra *El amor, la amistad y sus metamorfosis*.

Fijémonos en lo que sucede en campos vitales tan trascendentales como la gobernación de los hombres, la guerra, nuestra relación con la Naturaleza o los comportamientos éticos. El pensamiento humano que en todos ellos es determinante y debería servir, por la razón que le es ínsita, para traer a esos sectores comportamientos sensatos, equilibrados y superadores, en multitud de ocasiones se nos muestra como un factor distorsionados hostil, conflictivo y profundamente destructivo que parece conspirar directamente contra el superior ideal «el pensamiento lo gobierna todo», ya que ¿en qué particular desgobierno consistiría ese supuesto gobierno? La política, la guerra, la ecología y la moral se nos aparecen tan profundamente distorsionadas por la presencia de un pensamiento no gobernante sino desgobernante, que no resulta injusto ni exagerado preguntarse, tal como hemos hecho en *Glosario filosófico*, ¿para qué nos sirve la inteligencia?, o, en *La bendición-maldición del pensamiento*, ¿alguien o algo se equivocó con nosotros?».

Y en verdad, que resulta asombroso el comportamiento humano respecto a la dirección que toma su pensamiento, con demasiada frecuencia, en relación con asuntos que deberían ser contemplados y tratados, hasta por estricto egoísmo, de una manera mucho más alta, superadora e «inteligente». Es a ese pensamiento al que hay que atribuir en relación de causa a efecto el sinfín de anomalías, de atrocidades y de excesos que invaden nuestras vidas tanto en lo social como en lo individual; y es ese mismo pensamiento humano el que planea y ejecuta determinaciones que llevan al paroxismo los enfrentamientos religiosos (ahí está el omnipresente terrorismo islamista que desangra a un islam sensible, espiritual y caritativo), produce aberraciones ideológicas como el comunismo o el nazismo, ha sumido al mundo en un rosario impresentable de guerras, insurrecciones, conflictos y episodios bélicos inacabables, o conspira tan activamente contra la existencia misma del planeta Tierra, que no es temerario ni absurdo pronosticar que, de seguir así las cosas (que seguirán y hasta se agudizarán), en un plazo relativamente breve la vida terrenal desaparecerá y la humanidad habrá consumado un increíble capítulo de autoaniquilación, de suicidio colectivo (el terrible pronóstico de Nietzsche de que «los animales astutos que inventaron el conocimiento debieron perecer cuando el planeta se tornó rígido»).

¿Gobierna todo, en consecuencia, el pensamiento humano? Desde luego, gobierna muchas cosas, pero todo, no, por imposibilidad estructural, e, incluso, muchos de los

asuntos más importantes e influyentes, rectamente miradas las cosas, más que gobernarlos los «desgobierna». Para consuelo de necios y cándidos, podría contestarse que siempre ha sido así, que la historia del hombre es, en buena medida, la historia de la estupidez, del odio, el exceso y el crimen, ya que al decir de Bías de Priene, uno de los Siete Sabios de Grecia, «la mayoría de los hombres son malos», y en el sentir de Juvenal, «raros son los buenos, su número apenas alcanza a cubrir las puertas de Tebas o las bocas del abundante Nilo». Pero, en cualquier caso, tiene escaso sentido y menor justificación que el hombre, habiendo alcanzado las cimas del conocimiento científico-tecnológico que ha alcanzado (hoy los astrofísicos hablan de que se escucha el «ruido de fondo» de la creación) y teniendo a su disposición un cúmulo de saberes y medios que nunca tuvo, se despeñe también con mayor fuerza que nunca por los desfiladeros de un pensamiento desbocado.

Hegel nos habla de los «altos relámpagos del pensamiento» y Heidegger, ese Heidegger que, según nos cuenta su predilecto discípulo Gadamer, tenía grabado, en griego, naturalmente, en el dintel de su cabaña en Todtnauberg (Selva Negra) la sentencia de Heráclito que estamos comentando en el presente capítulo, se pregunta «¿puede gobernar el relámpago la *totalidad* del mundo?»; y la respuesta en uno y otro caso no puede ser, en absoluto, edificante, complaciente u optimista, pues basta mirar a nuestro alrededor para contemplar un espectáculo inocultable de desolación y ruina material y moral. El pensamiento humano, capaz de alcanzar las cumbres donde, en el decir de Goethe, «reina la calma», cosa que en ocasiones hace, es capaz también de infligir a las mejores apetencias de los hombres el más severo de los correctivos, hasta el punto de que resulte difícil rechazar a Chesterton cuando afirma que «los tiempos modernos se han vuelto insoportablemente estúpidos para las personas inteligentes».

8.
«EL SEÑOR CUYO ORÁCULO EN DELFOS NI REVELA NI OCULTA, SINO TAN SÓLO DA INDICIOS»

El hombre primitivo, amenazado, insuficiente y lleno de temores, utiliza algunos de sus primeros destellos intelectuales para construir idealmente una «coraza protectora» que le ponga a salvo de los muchos peligros y miedos que lo acosan. El acceso a lo religioso, a la divinidad, a seres ideales exteriores, amén de un fenómeno psicológico-cultural presente en todos los pueblos, significa también una forma de llevar tranquilidad a la naciente vida espiritual de los ancestros y un cierto reacomodo de la existencia humana siguiendo pautas que no surgen directamente de la naturaleza circundante, inhóspita y peligrosa, sino de una capacidad del hombre para inventar, superar y reordenar las cosas siguiendo los dictados de su propia determinación. Como señala Heidegger, «frente a lo trascendente o lo físico de la naturaleza, lo psíquico es lo dado inmanente», o, en palabras de su maestro Husserl, «la contraobra de la naturaleza».

Pero a este hombre emergente, cuya piel desnuda, en genial visión de Ernst Bloch, le fuerza a la invención, no le basta con creer que en torno a él hay un manto divino protector, sino que, acuciado por la necesidad, el peligro y la incertidumbre, quiere conocer más y más cerca, desea estar al tanto de lo que pueda ocurrirle y busca el acceso a la predicción del futuro a través de los más variados medios y recursos. Ese afán de conocer lo inmediato y de anticipar el futuro es común a todas las nacientes formas religiosas y se conforma como una mixtura de *ethos* y *pathos* que busca la seguridad ofreciendo, impetrando y preguntando sobre la voluntad de los seres divinos. Como escribe George Steiner, «la pronosticación, la adivinación, la buenaventura, los oráculos son endémicos en el hombre y en la sociedad».

En las religiones monoteístas, la originaria religión bíblica y sus derivaciones del cristianismo y del islam (las dos religiones que, como dice Bloch, «proceden de Moisés»), ese impulso por conocer el devenir y esa ansia por adivinar el curso de los acontecimientos dan lugar a que se conformen como «religiones monoteísticas proféticas», porque el profeta que anticipa lo que va a ocurrir se convierte en piedra angular de la creencia. Comenzando por Moisés, que exige a los israelitas, como contrapartida para obtener la protección de Yahvé, pureza de alma y culto a lo divino (germen de la futura «Alianza» que configura a Yahvé como «Dios de Israel» y a Israel como «pueblo de Yahvé»), hasta Mahoma, que quiere ahondar en la pureza de la religión de Abraham, dicta a sus discípulos el Corán (no menos venerable que la Torá de Moisés) y crea el islam, que significa sumisión, entrega devota al único Dios (Gómez Caffarena), el mundo religioso monoteísta se abre a la profecía como el

vehículo más idóneo para conocer con anticipación los designios del Todopoderoso: Isaías, «supremo pensador-poeta en el exilio», Jeremías, por cuyo través el Señor «clama maldición y aniquilación», Ezequiel, que predica un Dios «inaccesible a la influencia humana», Oseas, para quien «el profeta es un necio y el hombre espiritual un loco», Amos, que anticipa la gloria y seguridad futuras de Israel, Jonás, «maestro del diálogo y la narración», Miqueas, «apocalíptico oracular», Zacarías, Malaquías y Daniel, constituyen dentro del judaismo bíblico un elenco prodigioso de lectores del futuro y de flageladores del pueblo hebreo, un selecto grupo de «enloquecidos tábanos que demandan compasión razonada, integridad pública (y) las verdades de una responsabilidad personal ante Dios en un orden social perennemente corrupto en su política, en sus tribunales, en la unción puramente externa de su religiosidad» (Steiner).

En el mundo politeísta grecorromano, el punto de partida es otro, el panorama es mucho menos trágico y desolador, y, desde el principio mismo, el juego del *logos* de los hombres resulta sensiblemente superior; pero en lo que hace a predecir lo venidero, anticipar el futuro, conocer los designios de la divinidad e intentar ponerse a salvo, mediante el conocimiento previo, de los peligros que acechan a los hombres, la necesidad es similar, por lo que no debe extrañar demasiado que Cicerón advierta que «los arúspices ven muchas cosas, los augures prevén también muchas cosas, muchas son anunciadas por los oráculos, muchas por las adivinaciones, muchas por los sueños, muchas por los prodigios».

Rica y variada panoplia para leer el futuro, para conjurar los peligros y para anticiparse a la adversidad, en la que entran los agentes exteriores (arúspices, augures, adivinos, oráculos, prodigios), pero también los medios interiores del hombre, como las fantasías, los mitos, las leyendas, las fábulas (*fabula docet*), las ensoñaciones, lo místico, el trance y, muy particularmente, el mundo asombroso, apabullante, espectacular, misterioso y proteico de los sueños tanto nocturnos como diurnos. Desde el recordatorio de Homero acerca de que la guerra de Troya podía haber sido evitada si se hubiera hecho caso a las predicciones de Casandra, hasta la reflexión de Salustio sobre el hecho premonitorio de que, la noche anterior a su asesinato, los caballos con los que Julio César había atravesado el Rubicón se negaron a comer, el mundo antiguo está lleno de sucesos en los que los hombres tratan de vencer el desafío de su ignorancia de lo que va a suceder y de precaverse de la adversidad *in fieri*.

Y es que los designios de los dioses, en particular los del supremo Zeus-Júpiter, sumen a los humanos en el desasosiego, la incertidumbre y la inseguridad, máxime ante unos dioses tan tornadizos, volubles y «humanos» como los que habitan el Olimpo. A diferencia de lo que ocurre con el único Dios, Yahvé, «cuyos pronunciamientos están ya realizados en el momento de su iniciación y lo están desde toda eternidad» (Steiner), los plúrimos dioses griegos y romanos, que pueden cambiar de parecer y son asequibles a las razones y planteamientos de sus sometidos (algo que

nunca sabremos estimar plenamente en la milenaria aventura de los hombres para someter todo a su *logos*), se muestran abiertos, comunicativos y dialogantes cuando los creyentes descubren sus intenciones, y se aprestan mediante súplicas, imploraciones y sacrificios a intentar cambiarlas. Definitivamente, este mundo divino es otro mundo bien distinto.

Tan distinto, que el propio Zeus-Júpiter y su prole divina no sólo resultan accesibles e influenciables por los requerimientos informativos humanos, sino que, en prueba suprema de interés de colaboración, tienen sus propios mensajeros, sus propias deidades que pondrán en conocimiento de los mortales las decisiones, los propósitos, las preferencias y los caprichos que los animan. Al efecto, se sirven de la diosa Iris, «la de los pies ligeros», de «pies raudos como el viento», en el cantar de Homero; y se sirven también y principalmente de Hermes, el particular Hermes, «que descuella por su sagacidad e ingenio», «el vigoroso Hermes benéfico», de cuyo nombre, probablemente, piensa Gadamer, proviene el término «hermenéutica» o «arte del pensamiento correcto», en cuanto le correspondía interpretar y traducir al lenguaje de los hombres los mensajes que le encomendaba su augusto padre Zeus, que se dirige a él con tan saludables palabras «¡Hermes! Ya que tú eres a quien más gusta escoltar a los hombres y escuchas a quien quieres».

Pues bien, en ese particular mundo de las divinidades griegas es donde hay que situar el fragmento de Heráclito que vamos a comentar, «el Señor cuyo oráculo está en Delfos ni revela ni oculta, sino indica», que plantea, ciertamente, un problema teológico, pero también y, en nuestra opinión, de manera principal una cuestión de conexión, engarce e imbricación del humano pensamiento con las determinaciones divinas, ese extraño fenómeno en el que tiene lugar, según expresa Bloch, «la humanización de los dioses, pero también la divinización de los hombres». Sólo por esta circunstancia, tan extraordinaria que provoca la existencia del *totum* único dios-hombre y que en la poesía suprema de Hölderlin permite anticipar el «regreso de los dioses» y la exaltación de «los dioses huidos tratan de preservarnos», merece la pena abocarse a la reflexión del texto heracliano.

Y ahí está, enhiesto, retador, polémico y misterioso, el oráculo de Delfos, el templo de Apolo, envuelto en la niebla de la incertidumbre y dudoso y discutible todo lo atinente a él. Se ha dicho que Apolo no era otro que el dios hitita Apulunas y, con base a la *Ilíada* de Homero, parece ser que originariamente fue una deidad asiática (*ex Oriente lux*) y que, antes de la colonización de Jonia, ya existían en Mileto y Colofón santuarios oraculares a él dedicados. Cuenta Heródoto que en Patara, Lidia, considerada por algunos la patria de Apolo, se encerraba en el templo por la noche a la sacerdotisa para que tuviera lugar su unión mística con Apolo.

Se dice también que el primitivo oráculo griego estaba en Dodona y que su originario nombre no era Delfos sino Pito, en razón de que Apolo dio muerte a un monstruo subterráneo llamado Pitón, dedicándosele el santuario en cuanto dios de la armonía (recuérdese lo que hemos escrito en este mismo libro sobre el arco y la lira

como signos de Apolo, representativos de la que Heráclito llama «armonía de tensiones opuestas»), la luz y la adivinación (Seferis).

Hegel dejó escritas al respecto las siguientes hermosas palabras: «el oráculo más antiguo estaba en Dodona, en un bosque de encinas donde las hojas susurrantes inspiraban al hombre (más bien a la mujer) presentimientos que éste debía interpretar. Lo mismo sucede en Delfos: el sacerdote extrae el sentido implícito en los sonidos inarticulados emitidos por la Sibila en estado de trance. Apolo, dios del saber, tiene como base el elemento natural del sol. Trae la luz a todo lo oculto, y ya su nombre indica relación con la luz del sol. Este Apolo que, como el sol mismo, viene de Oriente». Y Dodds escribe: «Tengo por seguro que el trance de la Pitia (la Sibila) era inducido por autosugestión. Iba precedido de una serie de actos rituales: se bañaba, probablemente, en la fuente Castalia, y quizá bebía de un manantial sagrado; establecía contacto con el dios (Apolo) mediante su árbol sagrado, el laurel; y, por fin, se sentaba sobre el trípode, creando así un nuevo contacto con el dios al ocupar su asiento. En una cultura de la culpabilidad —concluye—, es abrumadora la necesidad de una seguridad sobrenatural, de una autoridad trascendente».

Apolo, Febo Apolo, «el del argénteo arco», «el de la áurea espada», «el soberano flechador» (Homero), ¿por qué Apolo? Apolo, salvo Zeus, es, quizá, el más representativo de los dioses griegos y el que mejor patentiza la dualidad del alma helena: el gusto por lo mítico y la afición por la razón, el orden y la convulsión. Por ello, de la misma manera que Apolo simboliza la entrega a la mesura, la belleza y la armonía, Dioniso representa el afán por el desorden, el bullicio y la irreverencia: el modelo apolíneo y el modelo dionisíaco tan caros ambos al modo griego de vida, según señala Nietzsche. Werner Jaeger ha resaltado que parece evidente que los griegos se sentían atraídos por la contraposición polar entre uno y otro, hasta el punto que «es posible que el espíritu de limitación, orden y claridad de Apolo no hubiera movido nunca tan profundamente el alma humana si la honda y excitante conmoción dionisíaca no hubiese preparado previamente el terreno». En cualquier caso, empero, este Apolo que se contrapone a Dioniso, encierra, a su vez, según el típico señalamiento heracliano, su propia contraposición y contraste (los dos *logoi* de que nos habla Protágoras), porque es, a un tiempo, dolor y felicidad, belleza y destrucción, dios de la guerra y dios de la música, el arco y la lira, en definitiva, según en su lugar se ha comentado.

El ambivalente Apolo es quien debe procurar respuesta a las preguntas del alma griega también ambivalente, y el conjunto encaja armoniosamente, porque a la sabiduría precede la claridad y la claridad, a su vez, se simboliza mejor que de cualquier otra manera a través de la luz, de los rayos del sol. Un dios de origen oriental, ligado al profundo culto de Oriente al sol (las primeras sacerdotisas de su templo fueron egipcias, según Heródoto), brillante y refulgente, guerrero y músico, que hiere y mata con sus rayos, y al mismo tiempo procura salud y fuerzas (Hegel), parece ser el protagonista ideal para dar salida a esa tan particular *psyché* griega de

buscar contestación a sus inquietudes intelectuales, no a través del dogma y la pauta apodíctica al modo hebreo, sino mediante el juego de incertidumbres, ambivalencias, contrastes y tensiones dialécticos, tan propios de un pueblo que desde siempre apostó por el *logos*.

Por ello, Apolo está en Delfos y en Delfos se encuentra el origen de la sabiduría griega, pues si hay que atribuir el mismo a un dios, éste no puede ser otro que Apolo, que, a su vez, no puede actuar de otra manera que a través de la ambigüedad, las verdades a medias y el juego de contrarios que implica su propia naturaleza y constituyen el único camino para acceder a la *sophia*. Cuando Apolo responde a Admeto, «tú sólo eres un mortal, (y) por eso tu mente tiene que nutrir dos pensamientos», está sublimando la característica griega esencial en la búsqueda del conocimiento y la sabiduría, lo fundamental en su vida, a través del contraste y conjunción de tensiones opuestas, que Heráclito (y ahí está su mérito y logro imperecederos) supo plasmar mejor que cualquier otro filósofo en la tierra de la filosofía *par excellence*. Como ha escrito Colli, «en Delfos se manifiesta la inclinación de los griegos al conocimiento, que fue para ellos el valor máximo de la vida», y «a través del oráculo se trasmite al hombre la sabiduría del dios»; de ahí, «la ambigüedad, la oscuridad, la incertidumbre, la alusividad difícil de descifrar».

Y por ello también, Delfos permanece unido a la tradición, que Platón adverará, de los Siete Sabios de Grecia (Tales de Mileto, Pitaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón de Esparta); y en el templo de Apolo se hicieron grabar, previo acuerdo de esos máximos sapientes, «dos sentencias que están en boca de todo el mundo» (Platón): «Conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*) y «Nada en exceso» (*medén agan*). Cuando a través del balbuciente hablar de la Pitia o Sibila (Sibila fue el nombre específico de una concreta sacerdotisa de Delfos que por su fama dio nombre genérico a todas las que le siguieron), se extrae el mensaje implícito de Febo Apolo, estamos en presencia de uno de los caminos más espectaculares e inteligentes que el hombre ha trazado en su larga odisea de alcanzar la sabiduría: la unión del dios y el hombre en esa búsqueda.

Y ahí, con esos presupuestos, en ese ambiente y con tales condiciones, irrumpe Heráclito y su «el Señor cuyo oráculo está en Delfos ni habla ni oculta, sino indica». Heráclito, como más tarde hará Sócrates con su *dentón* (el espíritu que sobrevuela a todo hombre que el primero identifica con su carácter y el segundo compara con los oráculos), utiliza el término *semaineim*, que equivale a «mostrar», «hacer señas», «dar signos», «verificar señales» o «procurar indicios», que patentiza con toda nitidez la forma especial y típicamente griega del acceso a la sabiduría, por primera vez en la historia del pensamiento del hombre, divina y humana. Tempranamente Jámblico lo advertirá cuando comenta que «tal como muestran los hechos mismos, el propio dios que está en Delfos, ni diciendo, según Heráclito, ni ocultando, sino dando por señas sus adivinaciones, despierta a la investigación dialéctica a los que escuchan los oráculos». Y en nuestros días, García Calvo refrendará que «indicar por medio de

signos quiere decir simultáneamente revelar y ocultar: las relaciones reales dicen la verdad al ocultarla y la ocultan al decirla, puesto que la razón radica en esa contradicción misma». Por ahí van a ir nuestras observaciones y argumentaciones venideras.

Cuando se acude a Delfos en solicitud de oráculo que de solución a un determinado problema, enigma, confusión o dilema, el compareciente sabe que no va a obtener una respuesta enfática, clara y terminante, sino tan sólo va a dar ocasión a que hable «la sibila con su boca insensata», tal como de manera desgarrada proclama el mismo Heráclito. Revelar la verdad no es propio del mundo religioso griego, tan lejos él de la imprescindible revelación divina del orbe religioso monoteísta (¿qué serían el judaismo, el cristianismo y el islamismo sin la revelación divina que muestra, por un lado, la verdad en su estricta desnudez y totalidad, y, por el otro, la suprema orden celeste que no cabe desconocer, discutir o quebrantar impunemente?). La verdad hay que buscarla, hay que perseguirla, y nunca se ofrece gratuitamente, ni siquiera mediante concesión divina del generoso Apolo.

Como hemos comentado con amplitud en nuestro libro *La bendición-maldición del pensamiento*, ha sido el maestro Martin Heidegger quien más ha contribuido a clarificar las cosas en torno al concepto griego de la verdad, cuando al preguntarse cómo entendían los helenos la verdad en el inicio de la filosofía occidental, responde que la palabra griega para la verdad es *aletheia* que equivale o «no-ocultamiento» o «des-ocultamiento», por lo que algo verdadero es algo no oculto o algo desoculto, pero no por gracia de una concesión divina o por obra de una revelación del más allá, sino en razón de una posición activa del hombre pensante, de conquistarla mediante la lucha, el enfrentamiento y el derrumbe de los muros que la ocultan, actitudes todas ellas entendibles en estricto sentido intelectual, como es obvio. Según hemos escrito en esa obra, «entre quien alcanza la verdad venciendo las tinieblas que la cubren y arrancándola de lo que la oculta, y quien la expresa descubriendo tan sólo aquellos factores de proximidad y cercanía (tal como hará santo Tomás de Aquino con su *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis*), media una considerable ventaja que, por necesidad, ha de reflejarse a la hora de pergeñar la verdad…, la diferencia entre quien pelea por conquistar la verdad y quien la alcanza mediante su simple descubrimiento» (o revelación). Por lo que acierta Heidegger cuando advierte que estar oculto o desocultado significa algo totalmente distinto que coincidir o adecuarse; y resulta lógico y comprensible su atrevido pensamiento de que el ser, y, por ende, la verdad, es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva («la verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición», proclamará), advirtiendo que esta tesis de clara estirpe helena constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental y el punto de apoyo de la dialéctica hegeliana.

El oráculo délfico no revela la verdad, no da contestación clara a lo que se le pregunta y no responde con contundencia al interrogante formulado. ¿Será porque Apolo no la conoce, quiere mantenerla en secreto, se burla o juega con los hombres?

Cualquiera de estos señalamientos resulta absurdo y rechazable *in limine*. Febo Apolo, precisamente por su condición divina e hijo predilecto de Zeus, no puede desconocer la verdad de las cosas, ya que ante la divinidad se abre extenso y sin mácula el reino esplendoroso de lo verdadero; por lo que, en consecuencia, que el dios no comunique o revele la verdad de lo que se le inquiere porque la ignora es algo que se cae por simple *reductio ad absurdum*.

Parecida suerte debe correr la consideración de que Apolo no contesta con claridad aquello que se le pregunta porque quiere mantener la verdad en secreto, ya que aunque los dioses griegos jueguen entre sí al engaño y al disimulo, hasta el punto que Zeus, «el padre de hombres y de dioses», al contestar las mordaces palabras de Tetis, «la de argénteos pies», respecto a lo que podría haber tramado con su esposa Hera, pronuncia estos significativos términos: «Hera no esperes realmente todos mis propósitos conocer, (pues) difícil para ti será, aun siendo mi esposa», y son conscientes de la honda diferencia que media, como decía el poeta latino Ennio, «entre la raza de los dioses y la de los hombres», por lo que éstos, *ex natura*, no pueden acceder a la verdad absoluta y total, y, en consecuencia, los dioses, no tienen por qué disimularla o mantenerla en secreto ante las preguntas de los humanos, ya que las propias limitaciones de éstos pondrán restricción al ámbito de sus saberes y conocimientos, sin que aquéllos se involucren en una poca honesta operación de reticencias y engaños.

Tampoco correría mejor suerte la supuesta aseveración de que Apolo se guarda la contestación verdadera en función de que juega o se burla de los hombres que acuden a su templo de Delfos en busca del oráculo. Una consideración de este tipo implicaría el profundo desconocimiento de las deidades grecorromanas. Los dioses clásicos juegan entre sí y, en ocasiones, con los hombres, son irónicos, burlones y gustan ensayar en sus escarceos orales las altas dotes de su superior inteligencia, pero saben perfectamente que su futuro, el aprecio y el respeto que susciten dependen en exclusiva de su comportamiento con los humanos, siempre que éstos cumplan unas condiciones mínimas éticas y estéticas, no entren en conflicto abierto con ellos, los obedezcan y no los irrespeten, por lo que, según canta Homero, «al que los obedece, los dioses le oyen de buen grado». En consecuencia, se toman en serio su «oficio», cumplen «las reglas del juego» y no ponen gratuitamente en peligro su futuro a través de comportamientos desdeñosos, insultantes, ofensivos o lacerantes con sus súbditos, pues, al fin y al cabo, su propia subsistencia depende de que éstos no se irriten en demasía, no se sientan marginados en exceso y no lleguen a la conclusión de que en sus relaciones con la deidad dan mucho más de lo que reciben; en suma, de que no tenga lugar, acontecimiento que puede resultar letal para ellos no obstante su inmortalidad, ese suceder que Bloch resalta con las estremecedoras palabras: «¡Cuán a menudo no se ha percatado el hombre en esta penetración (para el gran filósofo alemán ‘pensar significa traspasar’) que él era mejor que sus dioses!».

Por ello, carecería por completo de sentido y razón, y en Grecia lo que carece por

entero de sentido y razón queda *a priori* excluido tanto del mundo de los hombres como del de los dioses, que cuando los creyentes se acercan al supremo templo de Apolo en Delfos, transidos de dolor, preocupación, angustia o confusión, formulando sus problemas y buscando el alivio de la respuesta oracular, obtuvieran por toda contestación un «enredo de palabras» con las que «el soberano flechador» buscase tan sólo burlarse, despreciar, humillar o jugar con ellos. En momentos tan trascendentales, solemnes y dramáticos (pensemos, por un instante, en la convulsión que experimenta la Sibila en trance), Apolo, dios del saber, no puede cometer el irrespeto, no puede traicionar su misión (traer a la luz lo que está oculto) y no puede jugar con la angustia de los que acuden a él en demanda de soluciones. Otra deberá ser, por tanto, la explicación de que el Señor del oráculo de Delfos no revele, no dé contestación clara y no resuelva por completo el interrogante que se le plantea, porque eso, precisamente, forma parte del superior «juego» que se desarrolla en Grecia para obtener el conocimiento y alcanzar la sabiduría, como en las páginas posteriores razonaremos; y, en consecuencia, tiene pleno sentido Lyotard cuando declara: «comprendemos que no hable claramente (el dios Apolo, el dios del saber que guía todas las cosas), que no puede desenmascarar su juego para hacérnoslo leer abiertamente».

El oráculo de Delfos no revela aquello sobre lo que es preguntado. Apolo, en cuanto dios, conoce el futuro, es más, coadyuva en la formulación de ese futuro, tiene a su alcance la verdad y alcanza la respuesta de las cosas a que no tienen acceso los mortales por sus propios medios, porque aunque no estemos en presencia del *ens perfectissimun* de las religiones monoteístas, omnipresente, omnipotente y omnisciente, los dioses griegos tenían la suficiente entidad como para poder determinar el curso de los acontecimientos, y, en consecuencia, poder adelantar al ansia de saber de los humanos su trama y sustancia. Como explica Aristóteles, lo que los dioses no podían era tener por no realizados aquellos sucesos que ya habían tenido lugar.

Pero, de la misma manera que el oráculo no revela, tampoco oculta; y aquí se produce otra particularidad del modelo griego de conexión dioses-hombres. Aunque pudiera pensarse que al no revelar está ocultando, la realidad no es así, ya que no revela, pero indica o señala, y no oculta, porque también procura indicios al respecto. La divinidad se queda a mitad del camino en relación con lo interrogado, ya que, por un lado, por más que no clarifique, marca senderos, y aunque no oculte, proporciona pistas para el desocultamiento.

Es una situación mixta en extremo interesante y sumamente respetuosa de la condición humana. Los dioses conocen todas las cosas y los hombres desconocen muchas de ellas. El hombre acude ante sus dioses y demanda información. Caben tres situaciones al respecto: el dios, a través del oráculo, procura cumplida noticia al solicitante, con lo cual el papel de éste queda reducido al poco gratificante cometido del que tan sólo suplica; el dios se cierra y no proporciona información alguna,

manteniendo el más estricto secreto, por lo que el que a él acude se siente frustrado y, probablemente, ensayará explicaciones fantásticas en relación con lo preguntado; y el dios requerido ni revela ni oculta, ni suministra toda la información ni niega información alguna, sino que alienta señales, procura indicios y emite signos que aportan algo de luz sobre la materia o, si se prefiere, diluyen parte de la oscuridad que envuelve a la misma.

El sistema, como decimos, logra un precioso y digno equilibrio entre la sapiencia y el poder de los dioses y la ignorancia y capacidad pensante de los hombres. El dios no se desmejora en nada, ya que, por un lado, patentiza que conoce la solución del enigma, y, por el otro, ni se pliega ni se niega frente al humano requerimiento, sino que accede a procurar indicios que tanto sirven para alcanzar la claridad en el conocimiento del asunto como para romper las brumas que lo ocultan. El hombre que acude al oráculo no se siente defraudado con su dios: lo ha escuchado, y aunque no le ha proporcionado de golpe la solución del problema, tampoco se ha cerrado en banda a la misma, sino que ha procedido a manifestar señales que pueden conducir al requirente, si éste sabe manejarlas con la suficiente profundidad mental, al conocimiento de lo interrogado. Insinuar, señalar, significar o indicar es poner al hombre caviloso en el camino del saber; en adelante, depende de él, de su talento y argucia.

El planteamiento es genuinamente griego, y resulta, como no podía ser de otra manera, un canto a las humanas potencialidades, a la capacidad de los hombres para interrogarse y ahondar en sí mismos y a la sublimación de ese precioso instrumento, el *logos* o razón, por cuyo través pueden alcanzar la verdad o desocultamiento de las cosas, que es lo que supone el término heleno *aletheia*. Pero, para ello, hace falta que el dios juegue limpio y no proceda a encerrar en el sumo secreto aquello que se le pregunta, imposibilitando al humano requirente el acceso a su conocimiento. Por eso, de la misma manera que líneas arriba recordábamos que Lyotard comprendía que Apolo no hablase claramente mediante la revelación de lo preguntado, ahora ocurre lo mismo respecto a lo oculto: «comprendemos también —escribe— que no oculte el juego, que su propósito no sea engañarnos, dar una pista falsa como haría un adversario». Esto último tiene una importancia extraordinaria. Apolo no es un dios complaciente que se pliegue dócilmente a los requerimientos de los humanos, porque ello es contrario a la soberanía de la divinidad, pero tampoco es un dios hosco y apartado que se niegue empecinadamente a procurar información alguna a los suplicantes. Como resalta el autor citado, el dios griego «no se esconde, no juega al escondite con nosotros, no *aparta su faz de nuestra mirada*, como creía Anselmo, no nos ha expulsado de su mirada, sino que está ahí como lo que *hace señas*».

Merece la pena reflexionar sobre esto. Aunque los dioses lo conocen todo, semejante conocimiento lo tienen *naturaliter*, como propio de su condición divina, como emanación obligada de su excelsa sustancia, y no como fruto de su alta capacidad reflexiva, ya que, según dice Platón, «ninguno de los dioses filosofa»; y no

filosofan porque no tienen necesidad, ya que si la filosofía es el amor a la sabiduría y la búsqueda de la verdad, la divinidad encierra intrínsecamente, *ex natura*, la sabiduría, el conocimiento y el dominio de la verdad. El filosofar es propio de los hombres, porque también estructuralmente no son sabios ni conocen *uno ictu* la verdad, sino que sólo con gran esfuerzo y entrega pueden rozar la sabiduría y acceder a desvelar lo verdadero a través del desocultamiento de las cosas.

Claro que en esta tesitura, como antes decíamos, la reacción de la divinidad puede ser dual, pues hay una deidad que cuando quiere lo revela todo y cuando desea lo oculta todo, relegando al hombre en uno y otro caso al papel meramente pasivo de receptor de la decisión divina y de obediente y disciplinado cumplidor de la misma: es la deidad judeo-cristiana-musulmana que se reserva todo el protagonismo, escasamente colabora con el hombre en esta materia, no alienta la filosofía, y, como tan gráficamente resalta Lyotard, recordando a san Anselmo, «aparta su faz de nuestra mirada» (¿dónde están los estrictos filósofos hebreos o musulmanes actuales, y cómo desconocer que los filósofos cristianos tuvieron que tributar durante siglos a la teología y sortear los obstáculos que planteaba la religión oficial?). Pero, hay otra deidad radicalmente contraria en esta materia, la grecolatina, que nunca revela las cosas en su totalidad ni tampoco las oculta íntegramente, sino que mantiene unos límites ponderados de comunicación y secreto: no permite que el conocimiento total de las cosas fluya de ella a los hombres de manera libre y expedita, pero tampoco hace que la ignorancia íntegra de las mismas permanezca incólume *sine die*, sino que, en uno y otro caso, procede a dar señas, a proporcionar signos o indicios, a insinuar, porque en estos campos, los del saber, el conocimiento y la verdad, quiere que el protagonismo lo ostenten los hombres, algo que parece sumamente oportuno, habida cuenta que ésas no son tareas propias de los dioses, ya que sus frutos los poseen por adelantado, sino más bien aptas para elevar y dignificar la condición humana. Es, por tanto, perfectamente comprensible que, como escribe Lyotard, Apolo no hable claramente ni oculte su juego, sino que proceda a hacer señas: Apolo, «el del argénteo arco», coadyuva a la humana sabiduría.

Se da un cambio de talante manifiesto, un replegarse de la divinidad en un caso en beneficio de los hombres, y un paso adelante de la misma en perjuicio humano en el otro. Si el hombre queda relegado a conocer la verdad por boca del dios o a mantenerse eternamente en la ignorancia por decisión del mismo, no parece que su postura resulte demasiado airosa en el campo del saber y del acceso a la sabiduría. En cambio, si el dios no se rinde a discreción ni mantiene irrestricto el secreto en ese campo, sino que adelanta indicios e insinuaciones para que los hombres progresen en dichas materias, está dando un impulso vigoroso en pro del desarrollo de las potencialidades intelectuales humanas, algo así como, recordando a Homero, «Zeus le dio un empujón por detrás con su enorme mano». Si hubiera que elegir entre una y otra posición (en Occidente pienso que no, debido a la secularización e independencia que han alcanzado tanto el pensamiento científico como el estricto filosófico), yo me

quedaría claramente con el primero.

Y es que, ya en Grecia, Aristóteles aseveraba que «la verdad está en la apariencia» y que «de hecho lo falso y lo verdadero no están en las cosas mismas, sino en el entendimiento de los hombres», reverdeciendo el inicial pensamiento de Parménides «mira lo ausente de los sentidos y, sin embargo, firmemente presente al entender»; y en los tiempos modernos, Schopenhauer compendia precisamente la cuestión cuando advierte, «no conocemos las cosas tal como son en sí, sino solamente tal como aparecen, ésa es la gran doctrina del gran Kant». En consecuencia, no se alcanza a ver cuál puede ser el cometido de la deidad en estos pagos, pues si ella ya está al tanto de todas las cosas y se reconoce que el trasiego en las mismas es tarea humana, ¿por qué sustraerlas a los hombres, por qué dificultarlas más de lo imprescindible y por qué arriesgarse a un monopolio que ni lo necesita ni procede? ¿No resulta mucho más lógico, natural y propio que, en vez de empecinarse en conservar impolutos los grandes secretos y cerrar las vías de comunicación con los hombres al respecto, la divinidad, tal como hacía Apolo en Grecia mediante el oráculo de Delfos, proceda a facilitar las cosas, a ayudar el esfuerzo humano y a suministrar datos y signos para la recta captación de los acontecimientos?

Las posiciones extremas siempre son rechazables y peligrosas, por lo que hay que proceder crítica y severamente respecto a las mismas, igual en esta materia que en cualquier otra donde esté presente el impulso mental humano. David Hume, el asombroso filósofo escocés, escribe que «cómo dicen los peripatéticos, un justo medio es la caracterización de la virtud», pero pragmatista, al fin, advierte que «este medio lo determina sobre todo la utilidad». Esto es lo justo. ¿Qué es más útil para los hombres, en las trascendentales materias que estamos tratando, que la divinidad se reserve el monopolio del conocimiento y éste sólo derive al hombre cuando así lo decida ella, y entonces la transmisión se produzca torrencialmente y sin necesidad de que el mismo tenga que utilizar su capacidad reflexiva, o que el acceso al conocimiento se encomiende a la propia actividad mental de los humanos, pero facilitado por los «empujones» divinos, por el suministro de datos y señas que a los mismos haga llegar la deidad requerida? No parece puedan manifestarse dudas al respecto, porque con la primera postura nada ganan los dioses y mucho pierden los hombres, mientras con la segunda los dioses continúan sin perder nada, y, en cambio, los hombres obtienen el honorable presente de dejar en sus manos la búsqueda del saber. Al fin y al cabo, como asevera sabiamente Aristóteles, «las mayores virtudes han de ser necesariamente aquellas que son más provechosas para los demás».

Al respecto, la diferencia entre la Biblia hebrea de Moisés y la que Goethe llama «Biblia griega de Homero» es abismal. En la primera, el hombre vive pendiente de los estados de ánimo de un Yahvé («Yo soy el que soy», palabras que brotan de la zarza ardiente), seco, frío, distante y exigente con sus criaturas y, a menudo, vengativo, colérico y rencoroso, del que no cabe esperar ni efusiones ni concesiones especiales de cara a resolver los grandes interrogantes de las mismas, porque lo suyo

no es el diálogo, la complacencia, ni la superación intelectual de los hombres. En la segunda, en cambio, el panorama cambia por completo, ya que los dioses cooperan con los humanos, se enredan en sus disquisiciones, transigen y acaban por mostrarles el camino que conduce a su dignificación y aprecio espiritual. La diferencia es enorme, casi tanto como la que media, como dice con agudeza Gilbert K. Chesterton, «entre el Jehová que se extiende poderosamente por el universo y el Jesucristo que entra sencillamente en casa».

El griego que acude a Delfos a consultar el oráculo y a obtener la respuesta de Apolo a través de la sacerdotisa, no obstante el fárrago ritual, las adherencias mágicas orientales y las convulsiones psíquicas de la Pitia, patentiza de la manera más gráfica y contundente que cabe imaginar la existencia de un pacto entre la divinidad y los humanos. No una Alianza suprema entre Dios y su pueblo, sino un simple pacto, además implícito, entre unos dioses tutelares y unos hombres necesitados de orientación y guía, por cuya virtud cuando éstos acudan en demanda del conocimiento de las cosas, aquéllos, sin perder su majestad divina ni hacer abdicación de sus intrasladables prerrogativas, no revelarán sin límite el todo ni lo ocultarán de manera indescifrable, sino que concederán pistas, harán ver señales y formularán insinuaciones que facilitarán a los humanos el acceso al saber y al conocimiento.

Es, probablemente, el más extraordinario «pacto» concluido nunca, el más rendidor y el más benéfico para el *animal rationale*, pues abre al hombre la senda de la superación intelectual y el acceso al botín más grande que puede imaginar: el mundo del conocimiento y de la comprensión de las cosas. En ese pacto, los dioses no desmejoran en nada, ya que, como advertía Hume en otro contexto, «implica con toda seguridad más poder en la Deidad delegar cierto grado de poder en criaturas inferiores que producir todo por su propia volición inmediata», ni los hombres alcanzan otra cumbre que no sea la de su propia realización humana, pero tiene lugar el «milagro», imposible para el judaismo y para el islamismo, aunque ya no para el cristianismo evolucionado, de que la deidad colabore con la humana criatura en la satisfacción de sus afanes elucidatorios. Dios no revelará la verdad al hombre, porque éste tiene que alcanzarla a través de un proceso desvelatorio que conduzca al des-ocultamiento de la misma, pero le mostrará señales para que ese proceso se desenvuelva fructíferamente. Tampoco la deidad consultada acorazará el secreto de lo no conocido, ni mucho menos confundirá, engañará o dará pistas falsas al requirente, sino le indicará signos válidos para acceder a lo desconocido, porque ella no es enemiga de los hombres, no es su adversaria. Febo Apolo, como «supremo desviador del mal» (Dodds), concedía seguridad, al igual que Dioniso ofrecía libertad, y ponía a los hombres, confundidos, ignorantes y temerosos, en la senda de su elevación intelectual y ética; por su parte, los hombres demandaban la ayuda, pero no para alojarse en la comodidad de que el ser superior le resolviese gratuitamente los problemas, sino para iniciar un exigente camino en pro del aumento de su sabiduría,

supremo objetivo de la vida griega, que potenciaba el factor apolíneo, que expresa forma e individualidad frente al factor «dionisíaco» que ofrece fuerza vital (Gómez Caffarena).

Nunca antes había existido un «pacto» similar. Los dioses griegos, dada su condición y propósito, en ningún momento habrían ofrecido a los humanos un pacto diferente, ni los helenos habrían aceptado otro que alejase de ellos la capacidad y posibilidad de alcanzar por sí mismos el acceso a la verdad, por más que en ese empeño gozasen de la ayuda de la divinidad mediante sus insinuaciones. Producidas éstas, en adelante es el hombre pensante, el hombre reflexivo, el hombre elucidador el que debe esforzarse, superar las dificultades y vencer los obstáculos que la conquista de la sabiduría entraña y exige. No cabe imaginar a un Homero, a un Hesíodo (aunque reciba las confidencias de las Musas), a un Demócrito, a un Heráclito, a un Sócrates, a un Platón o a un Aristóteles, a diferencia de lo que ocurre con Moisés y los profetas bíblicos, recibiendo directamente de la divinidad la verdad de las cosas y accediendo, por la vía graciosa de la concesión del Ser supremo, al saber superior. Ése no podía ser el modo griego de alcanzar la sabiduría, ni éste podía servir en un mundo tan arriscado, tan vehemente y tan pasional como el que se daba en el mundo monoteísta del Oriente Próximo, en el que faltaba la consideración del *homo qua homo*.

En consecuencia, de la misma manera que no cabe imaginar a un Yahvé que pide a Abraham el sacrifico de su único hijo Isaac o a un Alá que ordena a Mahoma la «guerra sagrada» (*yihad*) contra los ricos árabes, colaborando humildemente con los hombres en pro de poner a éstos en el esforzado camino de llegar a la sabiduría, tampoco cabe imaginar a un Apolo, paradigma del orden, la limitación, la claridad, la sabiduría y del consejo justo, agitando a los mortales, poniéndolos en pos de extrañas aventuras, sumiéndolos en la confusión, el exceso y la guerra, o favoreciendo la presencia de un mundo reñido con la tranquilidad, el sosiego y la paz, frutos que depara el conocimiento meditado y profundo de las cosas. Los dioses griegos, nacidos del alma griega y coadyuvantes de las aspiraciones de la misma, no podían traicionarla, ni los griegos se lo hubieran permitido, porque un pueblo que apuesta por el conocimiento como valor máximo de su vida, no puede aceptar las destemplanzas, los abusos, las intransigencias y la tiranía de la divinidad. Ni siquiera haciendo un gran esfuerzo mental e intentando poner en el lugar de los Siete Sabios griegos a un héroe guerrero (Aquiles, Agamenón o Héctor), cabe imaginar que en Grecia apareciese un Moisés, con «su genio para la visión encolerizada, sus diálogos directos con Dios, los motines que tiene que soportar por parte de su propio pueblo (y) las constantes transgresiones que le impiden entrar en la tierra prometida» (Steiner).

¿Qué nos queda hoy de la sentencia de Heráclito que comentamos? Desde luego, el hombre occidental moderno no acude a Lourdes o Santiago ni a la mediación de oráculo alguno para solicitar ayuda en su búsqueda del conocimiento, pero de ello

sería temerario y hasta absurdo deducir que no sobrevive entre nosotros el espíritu de la sentencia heracliana.

Hoy, igual que los griegos, aunque, quizá, no con su intensidad y entrega, buscamos la verdad, filosofamos y, muy en particular, nos entregamos al reto de la ciencia y de la tecnología (cerrando los ojos, podríamos ver en el MIT la versión actual del templo de Delfos y en Einstein a Apolo), pero nos movemos por otros circuitos mentales, y nuestras iglesias, y ello después de haber superado su enemiga del pensamiento libre e incontaminado, no juegan el papel que Jaeger atribuye a Delfos de: alcanzar la religión griega su influjo más alto como fuerza educadora y conseguir que las sentencias más célebres de los sabios fuesen consagradas a Apolo. ¿Habrá que derivar de ello que el hombre de pensamiento occidental ya no recibe indicios, insinuaciones, señalamientos o signos de algo que lo trascienda? Sería necio, absurdo y temerario, e implicaría un torpe pecado de soberbia. Aunque ya no sumidos en el magma religioso, continuamos inmersos en un rico pasado cultural, que va desde el mundo clásico griego y romano a los hitos del Humanismo, el Renacimiento, el Racionalismo, la Ilustración y el Romanticismo, y, muy en particular en el hálito inmenso y sugeridor, con Kant a la cabeza, del «idealismo trascendental alemán», probablemente la mejor y mayor cota intelectual que el hombre haya alcanzado nunca. De ese mundo, multicentenario, proteico e inmensamente rico, nos siguen llegando los signos o señas que Heráclito atribuía al Apolo de Delfos, pero que continúan teniendo la misma fuerza y finalidad fecundadoras: la intuición, el atisbo y la percepción del maestro de Éfeso siguen teniendo plena actualidad, porque también el ser pensante de nuestros días continúa sintiendo la necesidad de que alguien o algo le sugiera el camino.

9.
«LOS OJOS Y LOS OÍDOS SON MALOS TESTIGOS PARA LOS HOMBRES QUE TIENEN ALMAS BÁRBARAS»

Junto a los cinco sentidos corporales que compartimos con las demás especies animales superiores (algunas de ellas no rebasan netamente en cuanto a la agudeza de ciertos sentidos), los humanos, de manera exclusiva, tenemos un solo sentido anímico o espiritual, que desde santo Tomás de Aquino se acostumbra llamar «sentido común» (*sensus communis*). Es un sentido tan singular que, como decía el mismo maestro de la Escolástica, constituye «una sola potencia que se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos». O, según escribe Hannah Arendt, se configura como una suerte de sexto sentido, preciso para aunar a los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo, algo similar a «los sentidos como un todo, mantenidos juntos y gobernados por el sentido común, el sexto y más elevado sentido»; no en balde, Kant llamaba al *sensus communis* «razón total humana».

Por lo que hace a los cinco sentidos corporales humanos, su sola mención revela su elevada misión, la utilidad que deparan y las importantes complacencias que proporcionan. Olemos, y todo un mundo exterior plagado de emanaciones de distinta procedencia se incorpora a nuestra sensibilidad olfativa mediante la percepción de olores, ora agradables o desagradables, ora suaves o recios, desde «al hombre le gusta el olor de su propio estiércol», de Erasmo, hasta «el mejor aroma de la mujer es no oler a nada», de Plauto. Gustamos, apreciamos los sabores de las cosas, y todo un universo de sensaciones se apodera de nosotros a través de las papilas gustativas; desde las más atrayentes y delicadas hasta las más repulsivas y excluyentes, ya que el gusto ha superado con mucho su estricta y originaria función alimentaria. Mediante el tacto se incorpora a nuestra sensibilidad cutánea lo delicado y lo áspero, lo que suaviza y lo que irrita, lo que invita al gesto agradable y lo que propicia la reacción adversa, sublimándose en los contactos corpóreos inspirados por los mejores sentimientos, hasta el punto de que suelo afirmar, «las manos del *homo literatus* están hechas para escribir y acariciar».

Pero los reyes de los sentidos corporales han sido siempre la visión y la audición procuradas por los ojos y los oídos, de forma tal que cuando de manera simbólica-alegórica se plantea el contacto del hombre con la divinidad, lo ordinario es hacerlo a través de la *visio beatifica Dei* y de la *visio beatifica Dei* de que nos habla san Agustín. Los ojos reciben el mundo de lo visible, con una precisión, fidelidad y nitidez realmente asombrosas, y los oídos recogen el mundo de lo audible, con un

rigor, inmediatez y fijeza no menos espectaculares. El hombre al que le falte alguno o algunos de los tres primeros sentidos, padece una disfunción importante y ve empobrecida su personalidad seriamente, pero el que carezca de uno o de los dos últimos sentidos, queda mutilado, disminuido y discapacitado en los términos más dramáticos y tristes que cabe considerar. Un ciego total o un sordo total ha perdido uno de los dos principales vehículos de comunicación con lo exterior y experimentado la más seria restricción que cabe causar a nuestra sensibilidad.

Pero, el juego de los sentidos no sólo es determinante en el mundo de lo corporal, sino también resulta básico en la esfera de lo espiritual, ya que, como nos enseña Inmanuel Kant, «todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón, (y) no hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar». Pero semejante innegable circunstancia no debe hacernos perder la pauta de la realidad y la relación de proporción, porque, según remata el mismo venerable maestro, aunque sea «correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto». Ésa es otra función, otra misión que, por más que tenga inicio material en los sentidos, corresponde a distinta esfera de nuestro ser, a la esfera de lo espiritual. Por ello, cuando la suprema ley del siempre presente y poderoso empirismo es formulada tajantemente por Locke en los términos: «No hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos», la misma se desmonta, con naturalidad y contundencia, al contestarle Leibniz, «excepto el propio intelecto». Pero centrémonos en los ojos y en los oídos, en relación con el análisis y adaptación que pretendemos hacer del pensamiento de Heráclito que encabeza este capítulo.

A los filósofos griegos de todas las etapas, como no podía ser de otra manera en una especulación intelectual que arranca tan apegada a lo material como es el caso de los presocráticos, junto a la maravilla y exaltación que les produce los mecanismos de los ojos y los oídos, se suscita también desde muy tempranos momentos la discusión sobre el carácter prevalente de uno u otro sentido, discusión a la que tampoco permanecen ajenos los poetas. Homero gradúa la importancia de los mismos al cantar, «Vosotras, Musas, lo habéis visto todo, pero nosotros tan sólo de oídas sabemos las cosas». Heráclito se inclina claramente a favor de los primeros cuando proclama que «los ojos son testigos más fieles que los oídos». Empédocles recomienda «no tengas en la vista mayor confianza que en el oído». Y, en cambio, para Hipócrates, «los conocedores consideran más natural la confianza derivada de lo que ven que de lo que oyen»; y también para Heródoto, «los oídos suelen ser menos dignos de fe que los ojos». Clara preferencia, pues, de la visión sobre la audición.

Como en tantas otras materias ocurre, el problema se contempla con matices distintos en Platón y en su discípulo Aristóteles, aunque en uno y otro filósofo prepondera el criterio, tan venerable en la filosofía helena de todos los tiempos, «primero se ve, luego se sabe». Para Platón, «la vista es causa de nuestro provecho

más importante, porque ninguno de los discursos sobre el universo hubiera sido hecho si no pudiésemos ver los cuerpos celestes»; «el hombre ha recibido el nombre de *anthropos*, porque examina lo que ha visto con sus ojos»; «es necesario tener puestos los ojos en la idea del bien si queremos conducirnos con sabiduría»; e «igual que nuestros ojos están hechos para la astronomía, nuestros oídos están hechos para la armonía, y ambas son, como dicen los pitagóricos, ciencias hermanas». En cambio, Aristóteles matiza sensiblemente estas afirmaciones, ya que aunque señala que «la visión es, entre todas las sensaciones, la que más ayuda a conocer», y por más que resalte que «la facultad más importante para satisfacer las necesidades es la vista», reconoce, empero, que «el oído contribuye en mayor medida al entendimiento, (porque) el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible». Parecería, pues, que a la hora de contemplar el principal deseo de todos los hombres, el de saber y poder acceder al conocimiento, vista y oído contribuyen de distinta manera, ya que cuando se trate del saber que procura la observación de los cuerpos celestes y de la naturaleza, el principal instrumento de los dos han de ser los ojos, mientras que cuando se trate del aprendizaje obtenido mediante la aplicación a las palabras que pronuncian los hombres, el preferente será el de los oídos; dualismo, en mi opinión, atinado y abierto a numerosas e importantes repercusiones intelectuales.

La semilla estaba echada en tierra feraz; el fruto iba a ser abundante, Polibio advertirá que «habiendo entre nosotros, por condición natural, dos que podrían decirse como instrumentos con los que nos informamos de todas las cosas…, pero siendo más verdadera, con no poca diferencia, la vista». Para Galileo, «la filosofía está escrita en ese gran libro abierto ante nuestros ojos que es el universo». En opinión de Heidegger, «la idea es aquello que puede resplandecer, su esencia reside en la posibilidad de hacer algo que sea visible». Y, en fin, en curiosa y admirable repetición de esa suave diferencia de matiz, antes apuntada, entre el criterio de Platón y el de su discípulo Aristóteles, vemos también ahora la puntualización que respecto al maestro de Friburgo adelanta su honda y sensible discípula Hannah Arendt, cuando puntualiza: «Si el ojo humano traiciona al hombre a tal extremo que muchas generaciones creyeron engañosamente que el sol giraba alrededor de la tierra, ya no es posible mantener por más tiempo la metáfora de los ojos de la mente, basada en una esencial confianza en la visión corporal… El pensamiento se ha concebido en términos visuales desde el nacimiento de la filosofía, y se ha tendido a hacer del sentido de la vista el modelo de percepción en general… Por el contrario, si se tiene en cuenta lo difícil que resulta para la vista, a diferencia de otros sentidos, aislarse del mundo exterior y se examina la antigua idea del poeta ciego (Homero), cuyas historias se escuchan, cabe preguntarse por qué el oído no se convirtió en la metáfora directriz del pensamiento».

No pretendemos tomar partido en una u otra dirección, fundamentalmente porque ello no es materia, sino escaso prolegómeno erudito, sobre la que verse este estudio: la afirmación de Heráclito en el sentido de que los ojos y los oídos de los hombres

son malos testigos cuando ellos tienen almas bárbaras; pero, no obstante, merece la pena alguna consideración o «extravagancia» al respecto. Primera, que en pro de la matización formulada por Aristóteles no puede dejar de estimarse el valor de su aseveración, «el oído es el único rival posible para la preeminencia de la vista, ya que el lenguajes es el único medio por el que lo invisible puede hacerse manifiesto». Segunda, que los rayos del sol ciegan y la luz deslumbra, mientras, de ordinario, los sonidos suelen llegar mansamente y no producen saturación alguna: es más fácil y obligado reflexionar sobre lo que se acaba de escuchar que extraer conclusiones inmediatas de un impacto visual importante, aunque, como toda afirmación encierra en sí misma su propia contradicción, quizá ello no sea así con relación a lo que se acaba de leer, que permite una retención, una detención y un cerrar el libro para pensar que no permite la audición de un discurso. Tercera, que los símbolos que procuran las leyendas griegas hablan, de cara al aumento de los conocimientos, más de cegar los ojos que de apagar los oídos, como cuando Edipo se saca los ojos ante lo atroz de lo que acaba de descubrir (ha matado a su padre y contraído matrimonio y cometido incesto con su madre), y, ciego, descubre su propia alma y alcanza a «ver» en su interior cosas que antes ni sospechaba; o cuando Demócrito, para evitar las distracciones, entretenimientos y engaños que le producen sus ojos, se los arranca, y así «ver con mayor claridad», poder llegar más honda, clara y consistentemente a las fuentes de la sabiduría. Y cuarta, que, según advierte García Calvo, si se aplica el *logos* a la discusión de la preferencia de un sentido frente al otro, antes habría que concluir a favor de lo auditivo sobre lo visual que a la preferencia de los ojos sobre los oídos; y es que, como antes se decía, la luz puede ser una fuente de conocimiento, pero también de engaño, en cuanto la oscuridad es un efecto de la iluminación: «ante quien todo lo ilumina —escribía alegóricamente Aristóteles—, nuestros ojos se deslumbran como los ojos de las aves nocturnas».

Sobre la base de lo señalado, ya estamos en condiciones de abordar el texto de Heráclito «los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen las almas bárbaras», e intentar encontrarle el sentido y acomodo que pueda tener en nuestros días. Testigo es aquél que percibe un hecho u oye palabras que luego referencia; dar testimonio de algo es relatar aquello que ha ocurrido en presencia del que lo emite (el genuino testigo es el testigo presencial), y, por ello, resulta natural que el ojo que ve y el oído que escucha hayan sido considerados desde siempre como testigos de lo que sucede ante ellos y, por ende, lo perciben.

Es obvio que semejante nominación no es más que simbólica y figurativa, simple manera de hablar, apta por su graficidad y fuerza representativa, pero de escasa veracidad, ya que *stricto sensu* ojos y oídos no pueden ser genuinos testigos, en cuanto no recuerdan o cuentan nada, sino tan sólo transmiten al entendimiento los datos (hechos) que perciben en ejercicio de lo que desde Kant se llama sensibilidad, y ésa no es labor testimonial sino prefigurativa, ni tampoco recrean situaciones pasadas, como hacen los auténticos testigos, cuando existe necesidad de reproducirlas. La

condición de testigo es exclusiva del sujeto, de la persona, y, en consecuencia, su función no pude ser sustituida por nada; lo que sucede es que resulta cómodo, natural y especialmente útil relacionar el papel de ojos y oídos con el que corresponde a los testigos. El mundo antiguo lo estimó así sin mayores problemas, y lo utilizó profusamente en este supuesto y en otros, por ejemplo en las numerosas ocasiones en que, también simbólicamente, los autores hablan de que «los esclavos constituyen los ojos y oídos de sus dueños».

Heráclito, en principio, se limita a utilizar en su apotegma algo que era *locus communis* en su época. Si todo quedara ahí, carecería de valor alguno su pensamiento al respecto por quedar reducido a mera connotación usual, pero no se limita a eso, sino que adelanta dos consideraciones más que le dan al texto el contenido y riqueza que siempre los comentaristas le han atribuido. La primera es que tacha a tales testigos (ojos y oídos) de «malos testigos», con lo cual nos sustrae del estricto campo del testimonio, que para ser tal ha de ser bueno o verdadero, y nos ubica en la esfera de los falsos testimonios, de los testimonios mendaces, torcidos, inexactos o malos. La segunda consiste en que semejante situación se produce cuando los hombres que utilizan sus ojos y sus oídos para obtener sensaciones tienen «almas bárbaras», algo que nos introduce irremediablemente en un campo complicado, lleno de matices y cubierto de aristas, tan propio del genio debelador, desorientador y provocador de Heráclito.

Los ojos y los oídos de los hombres ven y oyen igual que sucede con los ojos y oídos de tantos otros animales, pero con un factor común y otro diferencial. El primero consiste en que uno y otro reaccionan físicamente de manera similar ante las impresiones que reciben, como cuando el hombre y animal huyen al percibir el peligro o experimentar el miedo que les suscita lo que están viendo o lo que están oyendo. El segundo es determinante, ya que los animales no procesan los datos que reciben ni los incorporan a sistema alguno de pensamiento, mientras que los segundos los elaboran, los procesan, los someten a un *iter* que, comenzando por los propios sentidos, pasa al entendimiento y concluye en la razón o capacidad de pensar. Si todo acaba en la mente del hombre y si las impresiones visuales y auditivas constituyen estímulo y alimento de los humanos pensamientos, parece natural que, por un mecánico sistema de trasposición, ojos y oídos corporales pasen a conformarse como ojos y oídos intelectuales, como ojos y oídos de la mente, del entendimiento.

Autores griegos y romanos insisten sobre esta idea con persistencia. Parménides recomienda «no te encamines por la vía de una mirada vacilante o de un oído o una lengua aturdidos, antes bien discierne con el *logos* lo que someto a tu examen». Según Esquilo, «aunque tenían visión, nada veían, y a pesar de oír, nada oían, sino que como fantasmas de un sueño todo lo mezclaban al azar». Para Epicarmo, «la mente ve y la mente oye, lo demás permanece ciego y sordo». A Demócrito le parece que «hay dos formas de conocimiento, una genuina y otra oscura, a la oscura pertenecen vista, oído, olfato, gusto y tacto». Sugiere Platón, «no permitirás que la

investigación se extravíe en las cosas visibles, sino que te dirigirás ante todo hacia aquellas que sólo puedan captarse por la razón y que cabe denominar *ideas*», ya que «la vista del entendimiento empieza a ver nítidamente cuando la de los ojos comienzan a perder su fuerza». Critica Cicerón a los que «incapaces de ver con el pensamiento, lo remitían todo a sus ojos». Y, en fin, Filón de Alejandría sentenciaba que «ningún hombre sensato diría que es el ojo el que ve, sino la inteligencia a través de los ojos, (y) es ella la que oye a través de los oídos, y no los oídos mismos».

En realidad, se trata de contemplar los medios desde el observatorio de los fines, pues si los datos sensoriales acceden al intelecto, y allí son objeto del proceso de pensar, ¿no resulta propia considerar que esos ojos y oídos de nuestro cuerpo que procuran tales impresiones son realmente los ojos y oídos de nuestra mente, si a ella sirven, alimentan y prestan sentido? No hace falta esforzarse mucho para percatarse que se trata de una figuración, de un simbolismo y de una ordenación de las cosas de acuerdo a su importancia finalística, pues si todo acaba en el intelecto humano, ¿cuál es el defecto intelectual que se comete al trasladar las funciones instrumentales que cumplen los sentidos corporales?

Hoy, desde Kant, por mucha que sea la fuerza gráfica y la capacidad captativa que entrañan los pensamientos recién transcritos, sabemos que existen dos fuentes del psiquismo dentro de la teoría del conocimiento, la facultad de recibir representaciones o sensibilidad y la facultad de conocer los objetos por medio de tales representaciones o entendimiento, que a través de la primera se nos dan los objetos, y es la única que proporciona intuiciones, y mediante la segunda los pensamos, y de ella proceden los conceptos, por lo que «pensar es conocer mediante conceptos», según Kant, criterio que merece alguna precisión desde el ángulo de las fundamentales intuiciones, tal como hemos hecho en algún otro lugar (*La bendición-maldición del pensamiento*).

Pero la clave última del texto heracliano que comentamos no se halla en esto, ya que aquí el pensamiento del maestro de Éfeso escasamente se apartaba de lo que al respecto consideraba la gran mayoría de los autores, sino en la precisión de que los ojos y los oídos de los hombres se tornaban deficientes o malos cuando éstos tienen «almas bárbaras». Esto es, Heráclito considera que los datos que suministran los ojos y los oídos se tornan testimonio inadecuado de la realidad cuando las almas de los hombres a que pertenecen sean «bárbaras»; y, al respecto, resultará por completo intrascendente que dichos sentidos facilitadores de información se consideren en su estricta materialidad corporal o, poética más que filosóficamente, se contemplen en su devenida inmaterialidad psíquica. Ello es así, porque, sea una u otra la ubicación de tales sentidos, el juego de los mismos y la trascendencia y el valor de lo que resulte del mismo dependerá en exclusiva de cuál sea la condición del alma humana, bárbara o no.

Históricamente, la condición de bárbaro fue fluctuante y relativa. Los persas en su época de esplendor, dueños de un imperio, poseedores de una alta *areté* y señores de

una valiosa *paideia* que asombraba a los viajeros foráneos, consideraban bárbaros a los griegos. Pero, a su vez, fueron éstos los que calificaron de bárbaros a aquéllos cuando el poder y la cultura helenos brillaron con preeminencia y éxito. Un simple ejemplo lo atestiguará: mientras Demócrito en Jonia dice que prefiere poseer una experiencia causal que ser rey de Persia, algo que amerita, *a contrario*, que en su tiempo el poderío persa en todos los órdenes se consideraba lo óptimo y más valioso, menos de dos siglos después Aristóteles aseverará que el fuego calienta igual en Grecia que en Persia, dando a entender que los efectos físicos de las fuerzas naturales se producen lo mismo en los ambientes refinados y poderosos, cual era el caso de Grecia en aquellos momentos, como simbolizaban Alejandro Magno y el propio Aristóteles, que en los lugares toscos y disminuidos, esto es bárbaros, como a la sazón había devenido la otrora todopoderosa nación persa. Otro tanto ocurrió con Roma, que de ser un pueblo poco cultivado, en exceso guerrero (el culto por las armas, como asevera hasta la saciedad Esparta, nunca ha sido el humus más adecuado para la feracidad cultural) y con escaso poder exterior, es decir bárbaro en el sentir tradicional de la Antigüedad, pasó a ser, sin solución de continuidad, un pueblo desarrollado, amante de las artes y las letras (pese al *handicap* de la filosofía, la Roma clásica de los Catón, Varrón, Plinio, Séneca o Cicerón poco desmejoraba de la Grecia clásica en cuanto a la calidad, altura y riqueza de su pensamiento), y extraordinariamente poderoso (la racionalización política de los romanos superó en mucho a la de los griegos, severamente cuestionada esta última tanto por Aristóteles como por Demóstenes), aunque Roma, ni siquiera cuando dominó militarmente a Grecia, osó llamarla «bárbara», pues personificó quizá el supuesto más claro en la Historia de «conquistador conquistado». En cambio, esa misma Roma calificaba despectivamente de bárbaros a los pueblos centroeuropeos que acabarían por destruirla políticamente, para repetir, otra vez, el mismo fenómeno de dominación cultural por parte del vencido, quizá, como dice Chesterton, porque «Roma tiene que ser bárbara, aunque todos los bárbaros de la tierra se hayan conjurado para saquearla».

Bajo la influencia de factores como los apuntados, no debe extrañar demasiado que griegos y romanos unificasen con un solo criterio los factores de extranjero y enemigo (*hostis* es el término latino que engloba a estas dos entidades), y se emplease también la palabra «bárbaros» para referirse despectivamente a los extranjeros. Etimológicamente, bárbaro deriva no de extraño o no-griego sino de hablar nerviosa, entrecortada o torpemente, que, como es natural, tendría lugar en aquellas personas venidas de fuera o habitantes de territorios sometidos por la metrópoli que no tenían por lengua materna la de ésta; con lo que, por otra vía, se identificaban también las nociones de bárbaro y extranjero.

Los *barboroi* son aquellos hombres que por razón de algún tipo de insuficiencia idiomática no hablan bien la lengua griega, y que mayoritariamente, repito, serían de procedencia extranjera. ¿Se referirá, por tanto, Heráclito a los extranjeros cuando

sentencia que los ojos y los oídos son malos testigos para aquellos hombres que tienen las «almas bárbaras»? El sólo planteamiento resulta absurdo y excluible *a priori*, pues bajo ningún concepto cabe atribuir a Heráclito el localismo ciego de que quien no hable griego con soltura no puede acceder al conocimiento pleno de las cosas, que llevaría además, como añadido inadmisible, incorporada la idea de que los sentidos de la vista y del oído sólo proporcionan testimonio válido y fiable de lo que ven y oyen cuando su titular habla griego, como si fuera posible relacionar las impresiones visuales y auditivas con el idioma de quien las realiza.

Ello equivaldría a considerar, en última instancia, que cierto tipo de conocimiento (el científico, el filosófico) sólo se alcanzaría por aquéllos que dominen una determinada lengua, a la manera, recuerda Barnes, de lo que ocurría con «los encantadores franceses del siglo xvn que creían que los idiomas de la antigüedad resultaban especialmente apropiados para expresar la verdad científica o metafísica». Algo que, en alguna medida, ha vuelto a renacer siglos después cuando se piensa, por ejemplo, aunque no se diga temerariamente con toda explicitud, que sólo cabe filosofar modernamente si se domina el alemán (Heidegger) o alcanzar los mejores frutos de la ciencia si se utiliza a cabalidad el inglés. Y lo mismo cabe decir, aunque sensiblemente edulcoradas las cosas, cuando, cual es el caso de García Calvo, se considera que así como bárbaros llaman los helenos a los que no hablan la verdadera lengua, que es la lengua de la cultura y, por ende, de razón (tal como el cristiano llama bárbaros a los que no han oído el *Logos* verdadero, la palabra de Dios), así también Heráclito llamaría bárbaros a las almas que no hablan lengua de razón, esto es, a las que están en discordia con la lógica de las cosas, por adhesión a la creencia propia, que es la de los hombres en general. Y digo que tampoco cabe avanzar en esa dirección, porque, aun prescindiendo de cierto fárrago conceptual-terminológico que domina la construcción reseñada, e, incluso, aunque se llegara a aceptar, algo que pongo en duda, que en el fondo latía en Heráclito, de ningún modo nos serviría su pensamiento así interpretado para adaptarlo a las exigencias y condiciones de la actualidad.

¿Nos sigue valiendo hoy el dictado de Heráclito de que los ojos y los oídos son malos testigos cuando se tienen almas bárbaras? Expurgados adecuadamente los factores que el paso del tiempo, el proceso civilizatorio y el mejor conocimiento de nosotros mismos han dejado obsoletos, pienso que sí, e, incluso, que admite lecturas en extremo interesantes y hasta superadoras del primigenio sentido que pudo tener el fragmento en consideración.

El primer punto, relativo a la presencia y operatividad de los sentidos de vista y audición, ya lo hemos considerado en función de lo que en tiempos modernos (particularmente, desde Kant) se entiende respecto al papel de los mismos en los procesos del conocimiento y del pensamiento. Su condición de «buenos» o «malos» dependerá particularmente de la manera en que lo que los mismos aporten llegue, en primer tiempo, al entendimiento humano, y luego, por medio de éste, a la razón. Ya

hemos escrito suficientemente sobre esto, y ahora no vamos a insistir, porque en la actualidad se ha llegado al «honorable» compromiso de que de la misma manera que en el conocer humano no cabe prescindir de las oportunas dosis de empirismo, tampoco es posible prescindir *in radice* de lo que desde Kant llamamos «idealismo trascendental», esto es, de aquella «doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones y no como cosas en sí mismas». Nuestro mundo del pensamiento se mueve desde hace siglos a impulso de dos criterios, el empirismo y el racionalismo, el pragmatismo o realismo y el idealismo, que han colocado en la adecuada vía el proceso del conocimiento humano. Ni tanto idealismo que perezcan los hechos («primero los fenómenos, luego los conceptos», predicaba la fenomenología), ni tanta facticidad que perdamos de vista la circunstancia de que, sin solución de continuidad, desde Platón sabemos y aceptamos que el mundo de las ideas es imprescindible en el saber de los hombres, aunque sólo fuera porque, como afirma Wittgenstein, «la idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices, y lo que miramos lo vemos a través de ellas», ya que, en recta y certera comprensión de lo que ocurre en la esfera del conocimiento humano, «uno puede desconfiar de los propios sentidos, pero no de la propia creencia».

Por lo que el punto definitivo a dilucidar es el referente a las «almas bárbaras». Sea lo que fuere al respecto en el orbe heleno, primara o no la visión etimológica, psicológica o sociológica de la cuestión, y se acepte o no el criterio de que «malos testigos son ojos y oídos si el alma no comprende su lenguaje» (Snell), lo cierto es que hoy difícilmente cabría admitir entre nosotros la posibilidad de que pudiera existir una comunidad étnica o nacional que se atreviera a tachar a otra u otras de «bárbara»; y por más que, en nuestra opinión, tampoco quepa considerar históricamente que los griegos, en momento alguno, constituyeran un «pequeño pueblo arrogante, que tuvo la audacia de marcar con el epíteto de *bárbaro* todo lo que no era suyo» (Nietzsche), ya que semejante aberración chocaba frontalmente con sus notables sensibilidad y cultura, con su equilibrio y moderación, y, muy en particular, con la *paideia*, ese «puerto de refugio de toda la humanidad», como la juzgaba el poeta Menandro.

El alma bárbara deberá discurrir por otros derroteros. Hoy, de ninguna manera cabría aceptar con Empédocles que la sangre determina el pensamiento, con Anaxímenes que pensamos por el aire, o con Heráclito que es el fuego el elemento generador del discurrir mental, posturas que recuerda y rechaza Sócrates en el *Fedón* de Platón, ya que se pregunta si no era el cerebro, al suministrar las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión; y a su vez de éstas (una vez que se han reposado) surgiría el conocimiento. Existe un curioso precedente presocrático en esta materia que serviría de apoyo al pronunciamiento de Sócrates a través de Platón, y es el de Alcmeón, para quien, «el hombre se diferencia de los otros animales sólo porque él tiene entendimiento (*synesis*); los otros, en cambio, perciben pero no comprenden». Como dice Barnes,

«Alcmeón fue el único presocrático que estableció una distinción tan tajante entre la percepción y el entendimiento, entre la sensación y el conocimiento», por cuya virtud se establece el *tractus* (en curiosa anticipación de lo que muchos siglos después sería la construcción de Kant) entre los datos que facilitan los sentidos y la elaboración intelectual que experimentan en el entendimiento humano a través del pensamiento; algo que Aristóteles percibió con claridad cuando advertía que en el camino del saber hay una primera fase en la que se tiene *empeiria* (experiencia), pero todavía no conocimiento, porque «el conocimiento aparece cuando estas memorias han reposado, y de alguna forma se funden en una proposición universal».

¿Cómo podríamos incardinar en este mosaico el componente de las almas bárbaras del texto heracliano trasplantado a la realidad de nuestros días? En su notable *Carta sobre el Humanismo,* escrita por Martin Heidegger en 1946, el maestro alemán, sobre la base de que fueron los romanos quienes durante la República accedieron a la noción de la *humanitas*, mediante la recepción de la *paideia* griega y la incorporación a la misma de la *virtus* romana, hasta el punto de que «en Roma nos encontramos con el primer humanismo», nos depara una notable formulación, la de que «el *homo humanus* se opone al *homo barbarus*»; concluyendo su constructo con las significativas palabras siguientes: «Al indicar que el ‘ser-en-el-mundo’ es el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus*, no se está pretendiendo que el hombre sea únicamente un ser ‘mundano’ entendido en sentido cristiano, es decir, apartado de Dios e incluso desvinculado de la trascendencia».

Aquí podrían estar buena parte de las claves del problema que nos ocupa y preocupa. Hay un *homo humanus* que desde Roma, con el crucial aporte griego original, ha llegado hasta nuestros días, con fases tan interesantes, en lo positivo y en lo negativo, como el Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI, y la «supuesta barbarie de la Escolástica gótica del Medievo», así como el humanismo alemán del siglo XVIII «representado por Winckelmann, Goethe y Schiller». Ese *homo humanus* tiene un poso cultural indeleble, nada más y nada menos que el que proporciona el entramado clásico grecorromano (Goethe se refería, en este sentido, a que debíamos buscar «el griego que todos llevamos dentro»), un fondo moral imperecedero y una sensibilidad en lo espiritual que desembocaría en lo que, con notable visión, Hans-Georg Gadamer ha llamado la «suave elegancia cultivada del *homo literatus*». Trátase de un espécimen humano harto especial que ha sabido fundir en su sustancia lo mejor del mundo clásico, lo más destacado de la modernidad, el factor ético determinante que aportó el protestantismo y la superior envoltura de la reflexión filosófica proveniente del inigualable idealismo alemán.

A semejante *homo humanus* se contrapone el *homo barbaras*. Aquí todo cambia. La herencia cultural grecorromana apenas se avizora, la pátina moral judeocristiana escasamente tiene presencia, la racionalidad científica moderna casi no ha dejado huella y el soplo vivificador del pensamiento filosófico trascendental ha pasado de largo sin poso apreciable. Pero ¿existirá en la hora presente semejante ejemplar de

hornos barbaras en Occidente? Claro que existe, y, probablemente, sin exageración ni tintes catastrofistas, cabe considerar que constituye mayoría en nuestras sociedades, hasta el punto que, como dramáticamente ha escrito Max Horkheimer, «la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mejor servicio que puede rendir la razón».

Homo barbaras es quien se muestra intransigente en sus planteamientos, se niega a la discusión superadora de las diferencias, no está dispuesto a reconocer que es el otro el que puede tener razón, se atribuye en los asuntos la última palabra, cree que no tiene por qué aprender nada de los posicionamientos ajenos y abjura de la tolerancia hacia lo discrepante, por lo que no podría hacer suya la elevadora pauta de Voltaire «no comparto sus ideas, pero daría mi vida para que usted las pueda defender».

Homo barbaras es quien en sus relaciones sociales, en su vida pública, en su actividad profesional y en sus contactos humanos se cubre con una coraza impenetrable de egoísmo, prescinde de cualquier factor de solidaridad, no deja el mejor juego al elemento ético y patentiza al extremo el *homo lapas homini* hobbesiano. Uno de esos tantos hombres que, a diario, hacen dudar del progreso moral de la humanidad, platean serios interrogantes sobre el proceso civilizatorio de los mismos y aun justifican la desengañada expresión de Sartre «el hombre es una pasión inútil».

Homo barbaras es quien en su contacto, en su reacción y en su comportamiento con la naturaleza, esto es, en su presencia en el planeta Tierra que nos alberga, prescinde de cualquier factor de respeto, de acomodo a sus exigencias elementales y de sometimiento a los dictados conservacionistas imprescindibles, convirtiéndose en feroz depredador y saqueador, en sepulturero del medio natural y en plasmación de una particular especie viva que conspira contra sí misma, destruye su propio hábitat y parece incapaz de detener un irracional proceso de muerte del planeta y de suicidio colectivo («el planeta se tornó rígido y los animales astutos debieron perecer» que la poderosa y profética cabeza de Nietzsche anticipó a finales del siglo XIX). Casi, según escribe George Steiner, «como si una Tierra humillada y destrozada se estuviera rebelando» y «como si fuésemos o hubiésemos llegado a ser un invitado no bienvenido a la creación».

Homo barbarus, en fin, es quien ha transformado la guerra en *última ratio* de todo conflicto, prescinde del ideal socrático «cometer injusticia es peor que recibirla», causa la muerte de otros hombres sin experimentar mayor trauma, comercia con las armas como si fueran productos de primera necesidad y acumula artefactos diabólicamente mortales, en una especie de paranoia e insania anímica que llevan a dudar sobre el equilibrio, la racionalidad y la civilidad de un ser que parecía destinado a tareas mucho más altas, gratificantes y enaltecedoras.

¿Tendrá todo esto algo que ver con las «almas bárbaras» de que nos habla Heráclito? Difícilmente podría ser de otra manera. Hoy, en pleno cenit aparente de la

civilización occidental, estamos inmersos en un mundo «bárbaro» en el que un porcentaje claramente mayoritario de sus componentes padece de algunas, muchas o todas las condiciones y circunstancias que líneas arriba señalábamos como características del *homo barbarus*, y, en consecuencia, sería temerario e ingenuo pensar que unos planteamientos humanos como los reseñados no van a tener incidencia alguna o no van a provocar la consecuencia de que quien los padece no acceda a la catalogación de hombre dotado de alma bárbara. El *homo barbarus* no puede dejar de tener alma bárbara, porque a dicha catalogación sólo se llega cuando los resortes anímicos de un hombre se han degradado de tal manera que incluso su condición humana ha sufrido profundo e irreversible quebranto. Por lo que, *rectius*, ha de concluirse que a la catalogación de *homo barbarus* se accede cuando previamente se padece *anima barbara* y no a la inversa.

Si nos hallamos en presencia de hombres cuyas almas son bárbaras, ¿por qué respecto a ellos habrá de predicarse que sus ojos y oídos son malos testigos, y, sobre todo, cómo deberá entenderse esta noción en nuestros días, caso de que continúe aplicándose? Hoy, pudiera parecer que el juego de la visión y de la audición resulta relativamente insignificante, habida cuenta que, de ordinario, los procesos mentales de los hombres se desarrollan con escasa incidencia de datos fácticamente perceptibles, sino más bien a través de figuraciones, representaciones y estereotipos que una vida social muy evolucionada ha plasmado y continúa plasmando casi *ad infinitum*. Es decir, parecería, en una primera y superficial visión, que los ojos y los oídos ya no representan entre nosotros ese papel fundamental que tenían en el mundo clásico, porque buena parte de nuestras determinaciones viene inducida, por factores que se muestran lejanos del simple y mecánico juego de los sentidos. Pienso se trata de una impresión engañosa.

Cierto que ojo y oído en el contexto de la caracterización del alma humana no pueden tener hoy el protagonismo que ostentaban en los mundos griego y romano, por la sencilla razón de la sofisticación de la vida moderna que se mueve, en buena medida, por trochas alejadas del escueto actuar de los sentidos. Tenemos un poderoso mundo interior en el que aunque, recordando el pensamiento de Heráclito ya estudiado, es posible mirar y escuchar sus emanaciones, resulta obvio que las mismas no son observadas a través de los puros sentidos corporales. El hombre moderno es un complejo tan variado, multiforme y diversificado que, en apariencia al menos, resulta programado y aparece actuando bajo impulsos que simulan quedar lejos de algo tan nimio como percibir algo del mundo exterior, bien sea a través de los ojos, bien mediante los oídos. Es más, seguramente nos sentiríamos minusvalorados si tuviéramos que aceptar que las más valiosas determinaciones que nos animan las hemos tomado a impulsos de un dato visual o de una percepción auditiva. Y, sin embargo, repito, probablemente nos confundimos al respecto.

En la actualidad, ciertamente, tanto las impresiones visuales que recibimos de la vida social en la que estamos inmersos (la vida ciudadana omnipresente) como las

provenientes del orden natural, disminuidas de manera sensible, precisamente, por nuestra prominente existencia de relación, ya no tienen la importancia que tuvieron otrora, cuanto el hombre tenía un discurrir vital mucho más acompasado a las incidencias de la naturaleza o al sesgo de un medio urbano más simple e impactante que el de nuestros días. Un habitante de Atenas o Roma difícilmente podría sustraerse al impacto visual-auditivo que recibía de una vida pública presente de manera mucho más directa que la que hoy tiene lugar entre nosotros, sencillamente porque lo recibía a través de sus ojos y de sus oídos; aunque no falten tampoco testimonios curiosos como el de Sócrates que aseveraba no haber aprendido nada del campo y de los árboles, porque todo lo que conocía lo había obtenido en la ciudad.

Hoy, semejante visión y audición directas se han perdido en gran parte, porque ha decrecido nuestro contacto con el medio natural, y, en particular, el aprendizaje por su través, y porque la percepción de los hechos sociales ha tomado otra deriva; pero ahí continúa impertérrito y, probablemente, acrecentado el juego de nuestros ojos y oídos. Leemos, por obvias razones, infinitamente más de lo que leían griegos, romanos y europeos medievales, tanto porque la primera de las galaxias culturales (la «galaxia Gutenberg») lo ha facilitado en extremo como porque nuestra civilización occidental ha sido fundamentalmente una «civilización del papel»; y, en consecuencia, nuestros ojos tienen un cometido básico en lo informativo y una función intelectual nutriente que no cabe desconocer. A nuestra mente llegan de manera constante infinidad de datos escritos que arrancamos del papel, independizamos y damos tránsito intelectual a través de los ojos. Frente a ese hombre medieval (los poquísimos que sabían leer) con acceso a contados libros o sucedáneos, que transformaban la lectura en todo un hecho insólito y espectacular, pues se leía en voz alta (cuando san Agustín conoce en Milán a san Ambrosio, cuenta maravillado que se escondía para verlo leer reposadamente y en silencio «sin mover los labios»), el hombre moderno es lector infatigable de textos escritos, y, por ende, sus ojos son medio determinante e insustituible en todo conocimiento.

Pero, junto a la primera galaxia cultural han aparecido otras dos, la «galaxia McLuhan» del televisor y la «galaxia Gates» del ordenador, una que capta la vista humana hasta el punto de haber dado lugar a la figura del que Sartori ha llamado *homo videns*, al par que genera un volumen de audición grandísimo (tuvo su precedente en este campo en la radio), y otra que ha supuesto la aparición de un curioso fenómeno de escritura-lectura y, al mismo tiempo, el juego de un factor informativo tan rápido y mecánico que está por ver si las ventajas superarán a las desventajas (Gadamer decía festivamente que «si quieres una respuesta inmediata pregúntale a un payaso o a un… ordenador»). Nuestros niveles de visión y audición en un mundo vertido hacia la imagen (el cine como «arte moderno») y el sonido (la música omnipresente) son tan impresionantes y extraordinarias que parece razonable preguntarse si continuará siendo cierta la aseveración heracliana de que nuestros ojos y oídos son malos testigos cuando se tienen almas bárbaras. Me inclino por la

contestación afirmativa.

Esos estratos poblaciones numéricamente significativos que en los términos antes expuestos se mueven con parámetros mentales y con módulos de comportamiento tan poco racionales, tan poco saludables y tan poco reconfortantes como los reseñados, es difícil, por no decir imposible, adscribirlos a una catalogación diferente de la de estar integrados por hombres dotados de «almas bárbaras». Almas bárbaras que, casi seguro, no van a cambiar por lo que lean en libros, periódicos o internet ni por lo que oigan y vean en radios y televisores, sino más bien va a incrementarse y radicalizarse en sus defectos, tanto porque leen, ven y escuchan aquello a lo que les dirige su deficiente condición humana, como porque interpretan en relación con su torcido interés el dato escrito, la imagen o el sonido emitido, por un imperativo de la desolación espiritual que las invade, ya que ésta lo contamina todo.

En consecuencia, también entre nosotros los ojos y los oídos, esos sentidos por los que recibimos mediante la lectura y la audición el universo de conocimientos en el que estamos instalados, serán «malos testigos», en cuanto no transmiten el dato positivo, edificante y veraz pertinente, pero no porque los medios de transmisión sean particularmente torcidos y orientados al maleamiento humano, sino porque muchos hombres, muchísimos, de la hora presente tienen «almas bárbaras»; y las tienen, porque sociológica, ideológica, política, psicológica o éticamente han elegido o han sido víctimas de un modelo (*rectius*, contramodelo) intelectual que, en lugar de elevarlos, los envilece, en vez de enriquecerlos, los empobrece anímicamente, y más bien que transportarlos a un medio donde se solace el *homo humanas* de que nos habla Heidegger, los ha instalado en otro en el que prevalece la molicie, el exceso, la intransigencia y lo burdo, esto es, lo propio del *homo barbaras* de nuestros días. La sentencia de Heráclito, sentida y entendida de esta manera, continúa siendo válida entre nosotros y permanece como un severo reclamo y una incisiva crítica contra quienes tan lamentablemente confunden las cosas, porque, como advierten los *Salmos*, «tienen ojos, y no ven; orejas, y no oyen».

10.
«LUCHAR CONTRA EL CORAZÓN ES DURO, PUES ADQUIERE LO QUE DESEA A COSTA DEL ALMA»

La lucha entre la mente y el corazón (*in abstracto*, entre la conciencia y la voluntad) es un viejo y permanente contencioso que en el hombre alienta desde que alcanza un cierto desarrollo espiritual. La razón tira para un lado, aduciendo argumentos, reflexiones y dictados intelectuales, y la pasión fuerza hacia el otro, movida por las incandescencias, los reclamos y las exigencias que brotan del corazón de los humanos. Es la vieja y permanente pugna entre *soma* y *psyché*, entre los altos vuelos de la inteligencia y los hondos impulsos de la necesidad, entre una mente que busca lo infinito y lo constante y los deseos humanos que atienden a lo limitado y a lo contingente.

Quizá haya sido san Agustín quien mejor enfrentó esta problemática, este dilema humano tan complejo y determinante, al significar que en todo hombre hay dos voluntades, incompletas ambas, porque «lo que le falta a una lo tiene la otra». La primera atiende a lo espiritual y la segunda a lo carnal, por lo que de inmediato brota el conflicto entre ellas, ya que se orientan en direcciones contrarias, hacia los placeres del alma una y en pos de los reclamos del cuerpo otra. El obispo de Hipona, que conoció y sufrió en sí mismo semejante pelea entre la voluntad espiritual y la voluntad carnal, sentía que tal antagonismo «destrozaba su alma», y advertía que «de la voluntad pervertida nace la pasión, de servir a la pasión nace la costumbre, y de la costumbre no combatida surge la necesidad».

Tanto la Grecia antigua como la Grecia clásica, aunque con otra terminología, conocieron tan particular debate y adelantaron opiniones respecto al mismo. Por un lado, el *thymós*, como corazón, pasión o deseo, y por el otro, la *psyché*, como alma, vida o conciencia, se enzarzan en peleas desequilibradoras de los humanos y colocan a éstos ante dramáticos dilemas que se resuelven mediante onerosas prestaciones. Todo un rosario de recomendaciones se encamina hacia el represamiento de las pasiones, la moderación, el sometimiento de los deseos y el aquieta-miento del corazón. Así, Homero pide «refrena tu altivo *thymós*, (pues) no conviene que tengas un corazón despiadado»; Arquíloco reclama «resiste, *thymós*, turbado por pesares invencibles»; Teognis advierte que «aquel cuyo pensamiento no puede más que su *thymós*, se halla en desgracia»; Demócrito asevera que «luchar contra el propio *thymós* es difícil, pero de hombres sensatos es lograr la victoria»; Eurípides habla por boca de Medea, «conozco los crímenes que voy a cometer, pero mi *thymós* es más poderoso que mis reflexiones»; y, en fin, Platón sentenciará que «el *thymós*

constituyente de la naturaleza del alma, es una posesión innata y belicosa que convulsiona muchas cosas con una violencia irracional».

Heráclito se mueve en esta misma línea, cuando afirma que «luchar contra el corazón es duro, pues adquiere lo que desea a costa del alma», que Plutarco interpretaba en el sentido «es duro combatir contra el amor, ya que cualquier cosa que quiera la compra al precio del alma y de la vida». El viejo y dramático conflicto queda perfectamente singularizado: el *thymós* o deseo se presenta belicoso e intransigente, no atiende a razones y persigue la consecución de lo deseado, sea cual sea el precio a pagar por ello; la *psyché* o alma, templada, razonante y tibia, escasamente acierta a enfrentar la furia pasional, se repliega y acaba sufriendo seria derrota y pagando un alto precio en consecuencia, especialmente cuando media, en palabras de san Agustín, «una querencia carnal».

¿Es ello una constante de la naturaleza humana? ¿Las cosas ocurren de tal manera que siempre la pasión vence a la mente y los impulsos del corazón se imponen sobre los dictados de la reflexión? Una contestación rigurosamente afirmativa pondría en serio aprieto la condición racional de la criatura humana, se daría de bruces, en muchos casos, contra lo que nos manifiesta la experiencia y rebajaría en varios grados un proceso civilizatorio de entraña ética que no parece haber caminado en esa dirección, sino más bien en la contraria. En otro lugar (*El amor, la amistad y sus metamorfosis*), hemos reflexionado cumplidamente sobre el juego de las potencias humanas en el ámbito de los sentimientos, y advertido que tanto el amor como la amistad en el hombre evolucionado, y el hombre griego lo era profundamente, no surge a impulso exclusivo de una de las dos potencias básicas, sino bajo la concurrencia y presión de las dos. El amor, por ejemplo, no es un producto puro y unilateral, sino el resultado de la confluencia e interrelación de la razón-pensamiento por un lado y la voluntad-libertad por el otro.

Cierto que, como decía Pascal, «el corazón tiene sus razones que la razón desconoce», pero no menos cierto también que cuando el corazón comienza su aventura no se desliga por completo de los dictados de la estricta razón. El hombre no es un animal desbocado que en el momento que prende en él la pasión ya no conoce freno, cortapisa o limitación alguna, sino un ente complejo que aúna, junto a la frialdad reflexiva de la mente, los latigazos apasionados del deseo; pero de la misma manera que sería temerario y absurdo pronosticar que en cualquier conflicto de esta naturaleza la razón vencerá plenamente y sin concesiones, lo sería también concluir que en el mismo resultará siempre vencedora incontestada la pasión, e impondrá a aquélla la humillación y el pago de oneroso tributo.

La experiencia nos muestra *ad nauseam* que hay casos en que un corazón desbordado, lo mismo en las lides del amor que en otros apasionamientos volitivos, dicta su ley inconsulta, impone sus apetencias y reduce el juego de la razón a simple testigo impotente. Son casos en que la reflexión se repliega, no acierta a detener los impulsos pasionales y parece recogerse sobre sí misma, dejando el campo de batalla

al dominio y control de los efluvios cordiales. Trátase, incluso en estos estados extremos, de una impresión engañosa, porque la criatura humana, por mucho que sufra los embates de su naturaleza animal y por más que parezca prisionera de sus instintos más elementales, nunca pierde su condición racional, nunca puede abdicar absolutamente de la mente y reasumir su primigenio estatus bestial. Desde el momento en que aparece y se asienta en el homínido la conciencia reflexiva, el juego de la razón y el pensamiento, ya nada volverá a ser como antes, ni podrá tener lugar un retroceso total y rompedor, porque el nuevo hombre, el *homo sapiens*, accede, como tan gráficamente resaltó Teilhard de Chardin, a una «segunda especie de vida» (la vida espiritual como complemento y remate de la originaria y exclusiva vida material del mamífero primate); y, en ella, ya no hay marcha atrás. Por muy bestiales que sean, en determinadas ocasiones, los comportamientos humanos, por mucho que se oscurezca o diluya la razón del hombre y por grande que parezca el triunfo del *thymós* sobre la *psiché*, ésta no sólo no ha muerto, sino que ni siquiera habrá dejado de impregnar la determinación definitiva con algunos de sus humores, con alguna de sus emanaciones. Salvo un cataclismo involutivo o una catástrofe terráquea que cambiase *in radice* las condiciones mismas de la criatura humana, no cabe que en un concreto conflicto o en una disensión específica quepa considerar que el hombre se ha tornado total y absolutamente irracional, aunque sólo fuera porque, como dice Aristóteles, *natura inihil facit frustra*. La razón está en el hombre formando parte de su propia e indeclinable contextura, el alma habita en nosotros y la conciencia de uno mismo resulta impostergable, por lo que, suceda lo que suceda y se tome la determinación que se tome, jamás cabrá decir que el *homo qua homo* ha perdido esta condición y su *psyché* ha quedado desplazada irremisiblemente. El alma imprime carácter.

Pero hay otros casos, probablemente la inmensa mayoría, en los que las cosas se presentan de manera singularmente diferente. Se dan supuestos en los que surge el conflicto entre el corazón y la mente, porque el primero fuerza en una dirección y la segunda presiona en la contraria. Aunque, como antes se advertía, ni siquiera quepa considerar que en los mismos tiene lugar un enfrentamiento radical y excluyente entre cuerpo y alma, porque en el hombre evolucionado todo lo a él concerniente está impregnado de racional, e incluso los deseos, las pasiones y los sentimientos tienen siempre un componente intelectual o espiritual, lo cierto es que en tales casos el conflicto se dirime francamente a favor de la razón. El hombre reflexiona, pondera todos los factores en juego, advierte las consecuencias, domestica los sentimientos, refrena sus emulsiones más volitivas, decide que su pasión no venza sobre el alma y el impulso no se imponga al aliento, ya que, aunque quisiera, no podría abjurar de su signo definidor por excelencia, el pensamiento.

En una gran y determinante mayoría de supuestos el *thymós* no prevalece sobre la *psyché*, el corazón no prima sobre el alma y la pasión no vence a la reflexión, por lo que en ellos el hombre demuestra un valioso control sobre sí mismo y una capacidad

de conducir sus situaciones personales bien alejada de aquella que parecen contemplar los pensamientos clásicos antes transcritos. El hombre no siempre es «esclavo de sus pasiones», débil caña que mueve a su antojo el viento del deseo o juguete fácil que maneja el ardor de la sangre a placer, porque en muchísimas ocasiones toma conciencia de las tensiones que le aprisionan, percibe con claridad el tipo de dilema en que está inmerso y el juego de los factores que le conducen en una dirección peligrosa y hasta disolutoria, y toma una resolución. Una dramática y difícil resolución, la de cortar por lo sano, sacrificar los impulsos del corazón, aquietar los deseos y no permitir que su vida sea arrastrada por las torrenciales aguas del apasionamiento. Los hombres no somos tan débiles como en ocasiones parecemos, la mente tiene un poder ordenador superior a cualquier otro impulso y los dictados de razón se imponen con harta frecuencia a reacciones primarias que nos tensionan, aparte de que en estas mismas, según antes se advertía, ni siquiera cabe considerar que se trata de movimientos espasmódicos ajenos a cualquier control mental, pues sabido es que el hombre constituye un complejo psico-físico en el que todo, absolutamente todo, está penetrado por la fuerza de la *psyché*.

Fijémonos otra vez en el amor, quizá porque este sentimiento compendia mejor que cualquier otra situación el supuesto que estamos comentando. Un hombre (o una mujer) está profunda y trágicamente enamorado; sabe que su pasión es un fuente inagotable de problemas, tensiones y desasosiegos, bien porque median matrimonios, no es correspondido en sus afectos o porque advierte se está gestando un drama de consecuencias impredecibles. Todo su ser se agita por el deseo, la ensoñación del enamoramiento, las esperanzas de un cambio mágico y los desequilibrios que siempre provoca el *eros* agitador y desquiciante. Conoce en su propio ser el fondo de verdad que alientan las palabras de Sófocles «todo el que ama está loco» y padece en su persona la paradoja apuntada por Simone Weil sobre «el amor es lo que impide estar trastornado, pero cualquiera que está trastornado lo está por amor». Sabe que está jugando con fuego y que está construyendo con sus propias manos un dogal que puede acabar por asfixiarlo. Y, sin embargo, retrasa la solución, echa leña al fuego, tensa las situaciones y parece conducir el supuesto a reacciones espasmódicas que pueden acabar con matrimonios, plantear serios problemas a personas queridas, provocar peligrosos estallidos e, incluso, ocasionar episodios de violencia.

Es un caso extremo, pintado con las tintas más negras posibles y asentado sobre unos soportes que pregonan la tragedia. En alguna ocasión, aquellas consecuencias dramáticas se producen y los protagonistas asumen la tarea de recomponer las situaciones y salvar lo que se pueda del naufragio. Parecería que en él el triunfo del *thymós* sobre la *psyché*, al modo clásico, está asegurado y que la proclama de Heráclito sobre el pago que anímicamente hay que hacer por mor de la imposición de nuestras pasiones resulta confirmada. Pero no, en muchos casos como el apuntado, el sujeto o los sujetos afectados reconsideran la situación, valoran lo que está en juego y las resultas de una actuación primaria; y reaccionan, mas no en el sentido de

sucumbir a los reclamos del corazón, rompiendo lazos, afectando dolorosamente a otras personas o irrogando daño físico o moral a la otra parte, sino en el de romper la situación extraordinaria, volver al *statu qtto ante* y acabar con una relación que rezuma dramatismo, peligros y consecuencias catastróficas. No hay aquí oscurecimiento de la razón, postergación del alma o juego ciego de la irracionalidad, sino una determinación humana libremente adoptada, que pone las cosas en su sitio de acuerdo a razón, sacrifica lo que ésta determina más sacrificable y permite la marcha de las cosas sin que tengan lugar eventos dramáticos y aun trágicos. El hombre demuestra, en tales casos, que es capaz de asumir el protagonismo de su vida y que no queda a merced del ciego discurrir de los acontecimientos. Todo lo que se ha dicho respecto a la pasión amorosa sirve también, *servata distantia*, respecto a otras pasiones que captan el corazón y fuerzan el sesgo normal de las cosas, tales como la pasión política, la pasión por el triunfo, la pasión profesional, la pasión económica, la pasión religiosa, la pasión artística o la pasión por la relevancia pública, el éxito y la fama.

Simone Weil, aunque ella confirmó en su propia vida la tragedia de lo que afirma, tiene un planteamiento, en relación con el texto de Heráclito, que extrema la sustancia del mismo y fuerza las cosas hasta extremos dramáticos, tan propios de su personalidad mística, de su entrega emocional y de la espiritualidad que la impregnaba. Dice la delicada filósofa (la única entre las mujeres, en opinión de George Steiner, que merece tal nominación): «Moriríamos para obtener lo que el corazón desea. Es más penoso renunciar al deseo del corazón que a la vida». ¿Es tan fuerte el dilema y tan exigente la disyuntiva que se presenta entre el *thymós* y la *psiché*?

Heráclito no lo plantea en tan radicales términos, ni parece que en una visión fría y aséptica de las cosas pueda llegarse a tales extremos. El corazón, la pasión, el deseo puede mucho en nosotros, tensa nuestro ánimo hasta posiciones cercanas a la ruptura e imprime a la vida, en muchas ocasiones, un ritmo frenético, pero ¿hasta el punto de que estaríamos dispuestos a morir por él? Cierto que la historia nos recuerda casos en los que en aras de los impulsos del corazón se ha sacrificado la vida misma, y sus personajes, sublimados por el amor, la pasión patriótica, la fama o el honor, no han dudado en relegar lo único que el hombre puede hacer valer si quiere continuar siendo testigo de los avatares del mundo, su propia existencia. Y cierto también que nuestra pátina de racionalidad es tan tenue y nuestro control emocional tan deficiente que en algunas ocasiones el corazón rompe las bridas, se encabrita y echa a correr en una galopada sin destino, mesura, ni tiento. Todos hemos pasado por alguna de esas situaciones emocionales en las que el hombre parece repristinarse con su originario estado natural, y se está dispuesto a prescindir y tirar por la borda ese valioso equipaje que siglos de cultura y civilización han depositado en los intersticios de nuestra personalidad. El «hombre magnánimo», del que nos habla Aristóteles, encajaría perfectamente en tales situaciones y mostraría con claridad supuestos en los

que «una obra o un honor» llevan a ese hombre que camina por la vida «vacilante y parsimonioso» a entregarse en un rapto de corazón.

¿Es eso lo normal, lo que a menudo ocurre y la pauta decisoria básica que nos determina de ordinario? Pienso que no, sino más bien lo contrario. Como ocurría con el griego clásico, el hombre occidental moderno ha acumulado en su ser espiritual un largo y valioso depósito que lo condiciona en una medida que no siempre percibimos con claridad o estamos dispuestos a reconocer. Siglos de acumulación intelectual, largas improntas de laboriosa racionalidad y fuertes impresiones de una visión *civiliter* de las cosas no son leves brumas o meros dibujos en la arena, sino que han calado hondamente en nosotros y determinan nuestra personalidad de manera mucho más firme de lo que a primera vista pudiera parecer.

Sentimos al «animal» bajo nuestra epidermis, notamos que impulsos primarios laten con fuerza en nuestro corazón y experimentamos, con alguna frecuencia, la sensación de que todo el control y contención que el proceso civilizatorio ha acumulado en nosotros puede volar por los aires a la mínima provocación. Pero, aunque en algún caso aislado y con determinadas personas pueda ocurrir así, la realidad es que en la gran mayoría de supuestos y para un porcentaje altísimo de humanos, lo que funciona de ordinario es la contención, la racionalización de los acontecimientos y el dictado solutorio de la mente. Como líneas arriba se advertía, con harta frecuencia los hombres seguimos pautas de comportamiento, asumimos posturas y tomamos resoluciones que acreditan a cabalidad nuestra condición, que irónicamente resaltaba Flaubert respecto a los burgueses, de «animales humanos perfectamente domesticados»; ya que, por más que el verbo severo y castigador de Schopenhauer hable de que «el hombre en el fondo es un animal salvaje, espantoso», a continuación matiza justamente que «lo conocemos únicamente en el estado de doma y represión que se llama civilización», y eso es, precisamente, lo que ocurre.

En consecuencia, aunque Simone Weil sentencie que «moriríamos por obtener lo que el corazón desea», lo cierto es que ello ocurre tan sólo en muy contados supuestos y le sucede también a contadísimas personas (a ella sí), porque a la gran mayoría el juego de lo racional, el sentido común y la fuerza moderadora de lo convencional le sirve para reconducir las cosas a campos mucho menos trágicos y compulsivos. El *logos* no es un producto pasajero, transitorio o accidental en el hombre, sino la fuerza caracterizadora por excelencia, aquella que se sobrepone a la estricta condición animal, nos muta en sustancia y nos introduce en una «segunda especie de vida», que nos condiciona de manera mucho más severa de lo que normalmente suponemos, y permite nuestra singularización con la fórmula aristotélica *zoon logon echon*. Somos mucho más racionales de lo que, a menudo, suponemos, el tinte civilizatorio no se diluye con presteza con unas simples gotas de lluvia, y el ánimo ordenador de acuerdo a pautas de conveniencia objetiva suele funcionar con mayor eficacia de lo que pensamos, como evidencia el hecho de que, pese a todos los cataclismos y acontecimientos horrorosos, la humanidad sigue

adelante y progresa en los campos donde la razón sienta su planta.

El mundo no es ni tan romántico, ni tan apasionado, ni tan voluble, ni tan infantil como para que las cosas se resuelvan bajo los impulsos del corazón y todo se «desgobierne» por vía pasional, sino que los hechos, esos «hechos tozudos» de que hablaba Lenin, muestran una y mil veces que casi siempre y a la hora de la verdad los acontecimientos en los que juega el factor decisorio humano suelen conformarse y comportarse bajo las pautas emanadas del raciocinio, porque nuestra racionalización no es un mero artilugio desechable o un simple recurso ocasional y argumental, sino algo mucha más hondo permanente y determinante. Pese a lo que piense Simone Weil, lo ordinario no es que muramos por obtener lo que nuestro corazón ansia, sino más bien que esas ansias cordiales resulten embridadas y reconducidas hacia la vida por la mano firme de un jinete que actúa al dictado de su *logos*. En la lucha eterna, que ciertamente se da y es en muchos casos virulenta, entre el «impulso» y el «aliento», este último, en apariencia más débil y vencible, se nos revela, en una mayoría determinante de supuestos, mucho más fuerte, decisorio y resolutivo que aquél, también en apariencia más prepotente. Como en tantos eventos vitales sucede, lo débil acaba siendo mucho más determinante que lo severo, lo humilde se sobrepone a lo brillante, y el pequeño paso vence a la gigantesca zancada: «la existencia personal —ha escrito con admirable sensibilidad y profundidad George Steiner— dentro de los límites de la prudencia irónica, la contención de la esperanza dentro de unos confines un tanto sardónicos, son la única estrategia racional».

Pero, Simone Weil insiste, «es más penoso renunciar al deseo del corazón que a la vida». Habla por su boca, más la poetisa que la filósofa, antes la sensibilidad de una mujer vertida a la plena emotividad que la reflexión de alguien aferrada a la vida por los goznes de la racionalidad y el *sensus communis*. La vida lo engloba todo, ella es la fuente de todos los pesares, pero el manantial también de todas las dichas, por su través apuramos las mieles y las hieles, y aunque en ocasiones dispongamos de ella en un acto de «soberana libertad», en palabras de otra ilustre pensadora, la judeo-alemana Hannah Arendt, porque semejante disposición constituye una «decisión digna» (Löwith) y la más clara proclamación de lo que Heidegger llama «libertad para la muerte», probablemente la más sagrada y excelsa de todas las libertades humanas, lo cierto es que los lazos de unión con nuestra propia vida son mucho más fuertes de lo que de ordinario reconocemos, igual que hace un instante reclamábamos el poder de la razón frente a los sentimientos.

Por ello, es muy difícil aceptar el aserto de Simone Weil «es más penoso renunciar al deseo del corazón que a la vida»; y es difícil, porque a los momentos transitorios de emoción desbordada se superpone toda una «eternidad» de existir ordenado, de plano sometimiento al *statu quo* y de discurrir vital plácido y monótono, que no cabe borrar de un plumazo ni es posible reconducir ni negar en aras de un brote del corazón por muy intenso que éste sea. A los deseos del corazón, cuando son hondos y sentidos, claro que es muy penoso renunciar, porque va en ello la felicidad,

al menos transitoria, y la paz emocional, no en balde somos un amasijo psíquico en el que los equilibrios sentimentales se nos muestran casi como imprescindibles. Discurrimos por nuestras vidas con unas cargas pasionales que no sólo nos condicionan severamente, sino que además sazonan buena parte de nuestras sensaciones y reacciones. Sin ellas, nuestra pobreza emocional sería dramática, lo gris se nos apoderaría, buena parte de la ilusión, de la alegría y de la esperanza emigraría de nosotros, y, sin duda, nuestra existencia sería algo distinto y peor si no tuviésemos eso que la filósofa francesa llama con tanto atino «deseos del corazón», casi la «sal de la tierra».

Pero admitido esto, la reflexión que comentamos precisa de algunas observaciones correctivas, clarificadoras y equilibradoras. Primera, que los deseos, las pasiones, los sentimientos y las emociones llegan y se van, aparecen y desaparecen, y la vida continúa su curso porque es el soporte «imperecedero» y el punto de referencia imprescindible de todos esos estados cordiales; por lo que subordinar la permanencia de la vida a la realización de los deseos del corazón suena a desmesurado, a pretencioso y a falta de asidero con la realidad, algo así como cuando Schopenhauer nos recuerda que «en lo intelectual no podemos flotar en el éter más que en lo corporal». Segunda, que «renunciar al deseo del corazón», en muchos casos, según antes se comentaba, no es otra cosa que un mero ejercicio de racionalidad, de conveniencia y hasta de utilidad que la vida misma nos muestra en su despliegue infinito de posibilidades y acontecimientos, porque los humanos, en particular los humanos occidentales actuales, no somos unos seres legendarios, heroicos, románticos y soñadores que todo lo sacrifican por una idea, un amor o un propósito, sino unos entes pensantes, realistas, pragmáticos y perfectamente encajados en su medio que suelen recibir, aceptar y tratar razonablemente las convulsiones cordiales; *ad exemplum*, morir de amor, por amor o para el amor suelen sonar alto y enaltecer cuando vagamos por las praderas que transitaron Abelardo y Eloísa, pero se empequeñecen sobremanera cuando contemplamos lo circunstancial y, a menudo, anodino y gris de los sentimientos humanos, hasta el punto de que, probablemente, las cosas ocurrirían de otra manera si lográsemos despojarnos de esclavizantes esquemas como el de la *dama*, «ese monstruo de la civilización europea y la idiotez cristiano-germánica» (Schopenhauer), o el de la *madonna*, «una creación del hombre a la que no se corresponde nada en realidad» (Bloch). Tercero, que los «deseos del corazón», normalmente volátiles y perecederos, suelen emigrar solos y no exigir ostentosos actos de dolorosa renuncia, porque los sentimientos humanos se adaptan a las circunstancias, cambian según las etapas de la vida y evolucionan a un ritmo que no controlamos, por lo que poner en el disparadero a la vida ante eventos de ese tipo suena a grandilocuente y a poco acomodado a la realidad de la misma. Y cuarta, que si los hombres renunciásemos físicamente a la continuidad de la vida antes que a apartarnos de nuestros deseos del corazón, nos estaríamos privando de una posibilidad que la experiencia brinda hasta la saciedad: la de comprobar que otros

humanos pasaron por similar trance, resistieron y tuvieron, incluso, el «premio» de poder comprobar que semejante destino dramático se repetía otra o más veces, con lo cual mostraba que no es tan extraordinario, importante y espectacular como suele considerarse; en suma, el deseo del corazón y la permanencia de la vida tienen entre sí una destacable autonomía que permite, de ordinario, renunciar al primero sin poner en peligro la segunda, por más que ésta se resienta y aun se vea obligada a pagar un «precio» como a continuación tendremos ocasión de considerar».

Excluido en principio y en general que en la lucha entre el *thymós* y la *spyché* triunfe el primero como pauta obligatoria, según se acaba de considerar, lo que no cabría tampoco es que de manera principista se defendiese que la pasión fuera algo intrascendente en la vida de los hombres, ya que éstos la doblegarían con facilidad, sin coste alguno. Tan inexacto y absurdo es considerar, al sentir de Hume, que «la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones», que deja al intelecto humano al albur de los deseos, como considerar que *logos* es capaz de someter cualquier deseo del corazón con una simple mirada inquisitoria, con una mera orden irrestricta. La realidad podría estar, *in genere demonstrativo*, en una situación intermedia: las pasiones no someten despóticamente el alma de los hombres, pero ésta tampoco puede ignorar olímpicamente la presencia y exigencias de aquéllas. Ni tanto ardor emocional que desaparezca la razón, ni tanto raciocinio que toda pasión se esfume, ya que con lo primero el hombre dejaría de ser un ente racional, mientras que con lo segundo pasaría a ser una entelequia intelectual. De la misma manera que no cabe aceptar que «nuestro intelecto es una cosa débil y dependiente, un juguete e instrumento de nuestros instintos y afectos» (Freud), tampoco puede admitirse que la razón sea la Diosa-Razón, un ente superior, todopoderoso, impostergable e imprescindible, ya que ello supondría, según hemos escrito en otro lugar, «su entronización y considerar que el hombre no da paso alguno sin previa consulta y precisa aquiescencia de la misma».

Y aquí es donde entramos en la segunda parte del texto de Heráclito que comentamos, pues el *sophos* de Éfeso, tras resaltar lo ardua que es la lucha contra nuestras pasiones, concluye que «adquieren lo que desean a costa de uno mismo», a costa del alma. Dos advertencias de entrada; una, que no se trata de una pelea sencilla en la que el *thymós* arrase o la *psyché* se imponga incondicionalmente, y la otra, que ninguna de las dos se va de vacío, pues el corazón logra arrancar concesiones y la mente se ve obligada a facilitarlas. Algo que, quizá, muestra mejor que cualquier otra situación la particular madera de la que estamos hechos los hombres: racionales, sí, pero abiertos al viento de lo emocional.

Parecería que en el sentir de Heráclito, así como no cabe demonizar a la pasión, tampoco debe sacralizarse el alma (pese a que tiempo después Platón llegara a considerarla «soplo divino»), sino que puede y aun debe haber entre ellas una especie de *entente cordiale* que permitiría, llegado el caso, soluciones conciliadoras y no de desgarro irreversible. Aunque existan momentos difíciles de conflicto, aunque cuerpo

y alma en ocasiones se debatan en una lucha sorda y ardua (ahí tenemos el ejemplo imperecedero de san Agustín), y aunque en supuestos extremos unas veces parezca que el corazón arrolla a la razón y otras que la mente destroza el deseo, lo cierto es que en la mayoría determinante de los casos se llega (llegamos) a una «honorable» transacción, el *thymós* no logra todo lo que pretendía, ni la *psyché* sale por completo incólume de conflicto.

De ahí que resulte exagerado considerar, como hace Snell, que el *thymós* constituye un enemigo del saber, «una pasión o tendencia irresistible a ir por el mal camino», que supondría la satanización de las pasiones, cuando sabemos no sólo que hay pasiones nobles, muy nobles, como la amorosa, la patriótica o la religiosa, sino también que sin ellas la vida del hombre quedaría reducida a mero latido intelectual, a mero fulgor del pensamiento, algo muy alejado de la humana condición, tan rica, compleja y disímil, cercano a esa «entelequia inacabada» de que nos habla Aristóteles en relación con el movimiento. Tampoco cabe admitir que «en todo corazón humano hay guerra civil» (Dodds), pues transformaría la vida humana en constante y permanente conflicto entre la razón y el corazón, contra lo que con total evidencia sucede; ni que el hombre esté de tal manera polarizado que cada determinación de su psique haya de ser contestada por un movimiento contrario de oposición y disenso, ya que, aunque el conflicto interno sea una realidad en nuestras vidas (saludable realidad, podríamos añadir), también lo es que en el mayor número de ocasiones nuestra existencia discurre de manera pacífica y sin mayores tensiones, sencillamente porque sería imposible subsistir en una pelea generalizada y permanente, algo así como el *bellum omnium omnibus* de Hobbes.

García Calvo hace al respecto unas interesantes observaciones que me parece nos acercan al núcleo del problema: el uso en la sentencia de Heráclito del término económico «adquiere» que contrasta con el vocablo guerrero del comienzo, «lucha», «pugna». En su opinión, se alcanza que lo que es voluntad del *thymós* se pague con un tanto de *psyché*; por lo que incluso los impulsos ardientes, pasionales y arrebatados admiten su refrenamiento a través de concesiones del aliento anímico. Esto es, para García Calvo, «lo que se formula es que cualquier voluntad o capricho del ánimo se paga con una cierta cuantía del aliento de la vida de que se dispone».

Pienso que en ésa o parecida dirección deben moverse las reflexiones en torno al texto heracliano que comentamos. En ocasiones, peleamos de manera ardua o dura con nuestras pasiones, contra nuestro corazón, y en semejante pugna, de la misma manera que ordinariamente no hay ganador absoluto, tampoco se produce la derrota total de ninguno de los contendientes, porque el deseo alcanza algunas de sus pretensiones y el alma se ve impelida a concederlas. El impulso se achica en sus deseos y el aliento se modera en su reacción negatoria, ya que las pasiones consiguen dar un paso hacia adelante, menos largo y determinante de lo que pretendía, y el alma se ve forzada a realizar un paso atrás, pero no lo suficientemente grande como para considerar que ha sido derrotada.

De semejante manera, el pensamiento de Heráclito refleja la realidad ordinaria de lo que ocurre en la vida, en nuestras vidas, en las que no resulta posible (ni conveniente o deseable) extirpar la presencia de las pasiones, so pena de convertirnos en desvitalizados entes de razón, pero tampoco parece adecuado considerar, al modo que lo hacen Hume y Freud, que la razón se repliega, se rinde y entrega tan pronto como el corazón muestra sus deseos. Que de semejante equilibrio inestable, de semejante *concordia discors* y de semejante paz impuesta resulte que la *psyché* tiene que conceder algo al *thymós*, no sólo es algo natural en una condición humana dialogante y civilizada, sino que además, probablemente, sea la única manera de conservar nuestra paz interior. Por ello, cuando Heráclito habla de que «el corazón adquiere lo que desea a costa del alma», o, según otra versión de similar sentido, «las pasiones adquieren lo que desean a costa de uno mismo», considero debe entenderse que hace referencia a una especie de pacto tácito: el *thymós*, previa comprobación de que no puede avasallar de manera irrestricta y alzarse con el triunfo absoluto, accede a ser reconocido y a obtener una parte tan sólo de sus apetencias, y la *psyché*, tras advertir también que no puede negarlo todo y no conceder la más mínima de las pretensiones pasionales que se le formulan, accede a una razonable conciliación, el impulso se reprime en parte y el aliento se contrae un tanto. El alma deja de ser por completo omnipotente, algo ni posible ni conveniente salvo en el *ens perfectissimum*, y el corazón alcanza parte de lo que perseguía, con lo que una pierde a medias y el otra gana a medias; y de ahí que Heráclito pueda hablar de que las pasiones adquieren lo que desean (limitadamente, como se acaba de señalar), y el alma experimenta detracción (por más que no total y con derrota plena) al realizarse el avance emocional a costa de ella misma.

¿Puede mantenerse hoy la fórmula de Heráclito? Con las puntualizaciones y señalamientos que se le han hecho, creo que sí. Buena parte de los textos del maestro de Éfeso son eternos en el plano filosófico, constituyen, dentro de una vaguedad, ambivalencia y equivocidad buscadas *ex professo*, destellos mentales de una profundidad y de una capacidad de conceptuación tales, que no sólo son intrínsecamente filosóficos («la filosofía tiene que enfrentarse con el todo», nos dice de manera inmejorable Hans-Georg Gadamer), sino también ostentan la consistencia de esas vigas maestras, de esas columnas básicas que se dan en todos los órdenes del saber; no en balde, Heidegger considera a Heráclito uno de los pensadores «iniciales» (a mí me gusta añadirle, e «iniciático»), porque «se ocupan de las cosas que están en el inicio del pensamiento», quizá el más grandioso e ingente de los tres (los otros dos son Parménides y Anaximandro). *Parí passu* a Jesús, Confucio y Buda, en los ámbitos religioso y moral, Heráclito marca en el filosófico el lugar cimero que jamás ha sido superado por algún otro pensador de lo absoluto. Éste es, precisamente, uno de esos textos imperecederos (*ad aeternum sit*) y merecedores de reflexión en profundidad, lo mismo hoy que hace diez siglos o dentro de diez centurias, si la humanidad ha sobrevivido y no se ha incapacitado para el pensamiento trascendental,

esto es, aquel que, según Kant, atañe a la razón pura y meramente especulativa.

Por tanto, hoy también, como en tiempos del anticipador Heráclito, las pasiones pelean con nuestra alma, la desafían en numerosas ocasiones, se resisten a sus dictados y plantean a los hombre un arduo y doloroso dilema, aquel que con tanta justeza señalaba san Agustín cuando advertía: «Manda el alma al cuerpo, y éste obedece. Manda el alma al alma, y ésta se resiste». Hoy, como siempre, el ánimo (desde la época romana se llamará voluntad) se enfrenta al ánima, el impulso al aliento, la pasión a la conciencia y el corazón al alma, en suma, el *thymós* a la *psyché*; y se plantea una singular lucha en la que cada uno de los contendientes trata de doblegar al otro, y, salvo supuestos excepcionales en que el deseo triunfa irrestrictamente (el *homo barbarus)* o el alma vence sin paliativos (el asceta o el anacoreta), al no lograrlo, se firma un armisticio, se reparten las prendas y, lo que es mejor, se llega a un cómodo *statu quo*, por cuyo través se instauran las pautas que permitirán la resolución pacífica y mecánica de controversias posteriores.

El hombre moderno, y en esto de manera significativamente mejor que el hombre medieval e, incluso, que el hombre de la antigüedad, ha accedido a un posicionamiento mental que le faculta para mantener la primacía de su alma, sin que ello suponga desconocer o negar ese campo importante donde anidan los deseos y las pasiones. El ser humano occidental, y, por contagio creciente en importante medida, el resto de los hombres terráqueos, se ha ido decantando y cristalizando en torno a dos ideas básicas y caracterizadoras: la idea de la tolerancia respecto a los demás, que conduce al respeto de lo discrepante y al principio de la razón repartida, signos de las que desde Popper se llaman con tanta propiedad «sociedades abiertas», y la idea del equilibrio, por cuyo través admite, frente a tiempos de radicalismo religioso o a lo que ocurre hoy mismo en ciertos países islámicos, que hay un criterio principal y ordenante de la regiduría de su vida mediante el poder de la mente (hoy nos resistimos a emplear el término alma con la fluidez y naturalidad que durante siglos se utilizó), pero al mismo tiempo, sin tapujos, dobleces o reservas mentales, existe un segundo criterio que le lleva a reconocer y respetar plenamente todo un sector vital donde las emociones, los sentimientos, las pasiones y los deseos marcan su impronta, dictan su ley y alcanzan un grado de saludable convivencia con los dictados provenientes de la razón.

Ésta es la idea del equilibrio, tan importante en nuestras vidas. Frente a épocas pasadas, no en el mundo clásico grecorromano, en que lo pasional era visto bajo una mezcla de repulsa e hipocresía, de apartamiento y cinismo, esos poderosos movimientos culturales de la Europa moderna, que pueden parangonarse sin desdoro con la *paideia* griega o el *ordo civiliter* romano, que supusieron el Renacimiento, la Reforma, el Racionalismo, la Ilustración, el Romanticismo y la Revolución Francesa, lograron paso a paso, conquista a conquista y progreso a progreso que en el campo que nos ocupa en este momento, como en tantos otros, se fuera asentando la convicción de que la altura y primacía del intelecto no sufren quebranto ni desdoro si

junto a él se admiten los que podríamos llamar con cierta licencia «derechos del corazón».

Hay un campo inmenso donde reina la variedad, donde los sentimientos reclaman libertad y comprensión, y donde la vida apasionada solicita presencia y participación, que ya no es posible marginar en aras de unas pautas de razón, histórica y sociológicamente todas de entraña relativa, y que están presentes en nuestras vidas con una naturalidad cada vez mayor y con una impronta de justicia inmanente cada vez también más extendida y aceptada. Piénsese, por un instante, en lo que ha ocurrido en la esfera de las relaciones hombre-mujer, con el ascenso imparable de esta última, en la esfera de la homosexualidad, con su trabajosa equiparación a la heterosexualidad, o en la esfera de los derechos humanos, con la gigantesca pelea en pro de la admisión de la prevalencia de la dignidad del hombre, el único valor sin cuya presencia, según ha destacado Norberto Bobbio, todos los demás carecen de sentido. Este mundo nuestro de la hora presente, mundo desquiciado, alienado y hasta aberrante en tantos aspectos, es, en cambio, en el campo que nos ocupa, el de la convivencia relativamente pacífica entre la mente y el corazón, un mundo en el que se han alcanzado cotas muy estimables de reconocimiento, aceptación y equilibrio respecto a los efluvios de lo emocional.

¿Querrá decir ello que se ha alcanzado el «fin de la historia», que ya no hay nuevos desafíos a resolver o que el alma humana no sufre detracción cada vez que un emergente reclamo pasional plantea reconocimiento y admisión? Sería por completo absurdo y hasta irracional. El fin de esa historia que anunciara Heráclito como la de la «ardua pugna con nuestras pasiones», no tiene ni puede tener lugar, porque ello implicaría la desaparición del propio fermento humano, que es, antes que cualquier otra cosa, movilidad, inconformismo y autodesafío, aunque, como dice con gracia el genio irónico de Chesterton, «hay muchos inconformistas que no están conformes con el no conformismo». En consecuencia, la lucha del impulso pasional contra el aliento anímico continuará sin descanso ni conclusión mientras el hombre sea hombre.

Sin duda, hoy no cabría hablar, al modo que lo hacía san Agustín, de «revolcarse y rascarse la sarna de las pasiones», porque nuestras pasiones ya no pueden considerarse una «sarna», en cuanto forman parte de un «nuevo hombre» abierto y equilibrado, pero ello no significa, ni mucho menos, que el círculo se haya cerrado y que nuevos requerimientos cordiales no salten a la palestra y planteen desafíos y retos también novedosos, como sucede, *ad exemplum*, con el aborto y la eutanasia. Cuando hablamos de «hombre moderno equilibrado» nos referimos a un tipo humano que ha aceptado muchas cosas y, sobre todo, que ha abierto su mente al juego captatorio de los deseos, pero no a uno que haya asimilado todos los desafíos y ya no presente resistencia alguna frente a cualquier reto del corazón, porque esto último supondría el fin de la civilización, la muerte del hombre racional y la pérdida del alma.

Lo mismo ocurre con la contestación negativa que hay que dar al tercero de los

interrogantes líneas arriba formulados: cada nueva admisión de un impulso, de un reclamo o de un deseo del corazón, el alma humana paga un precio, sufre una pequeña o grande detracción; y en esto tiene razón Heráclito cuando advierte que el *thymós* adquiere lo que desea «a costa de uno mismo», «a costa del alma». Lo que ocurre es que esto último hay que saberlo entender hoy con un matiz que probablemente no era posible formular en tiempo de los presocráticos, pues no se trata de que la pasión triunfante aseste una dentellada que arrebate al alma una «porción de sí misma», algo imposible *ab initio* dada su condición inmaterial, sino tan sólo que el alma experimenta una cierta detracción en su presencia histórica, esto es, no un ataque en su *essentia* sino una reconformación de su *existentia*; con el añadido, incluso, de que cualquier disminución de su entidad histórica es inmediata y mecánicamente compensada por el complemento también «histórico» que supone la nueva visión de las cosas.

La realidad, pues, del supuesto heracliano que estamos considerando en su sentido y adaptación a nuestros días, podría ser la de la básica aceptación del postulado «el corazón lucha con el alma, y el avance de aquél se logra a costa de ésta», pero con la doble aclaración de que en la actualidad ese mundo de fricción se ha aquietado sensiblemente, porque el alma del hombre actual está abierto al espectro de las emociones con una amplitud antaño desconocida, y de que el «coste anímico» por las nuevas admisiones debe entenderse de manera estrictamente histórica, y no como una afectación de la *substantia* del alma. Y en este orden de cuestiones, en ningún caso, ni en tiempos de Heráclito ni en los nuestros, cabe aceptar la aseveración de David Hume, «incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil», porque ello supondría el fracaso del *logos* unitario frente al mundo proteico, cambiante, inseguro y multiforme de las sensaciones.

11.
«LA NATURALEZA DE LAS COSAS GUSTA DE OCULTARSE»

Abordamos en este capítulo otra de las sublimes muestras de enigma-anticipación-solución que el genio de Heráclito suele dispensarnos para sumirnos en un mundo donde toda aseveración resulta dudosa y toda especulación parece insuficiente; pero ése es el complacido y complaciente precio que hay que pagar cuando se tiene la osadía, cual es mi caso, de intentar penetrar en su peculiar mundo. Tener la pretensión de avanzar en el conocimiento y adaptación del sabio de Éfeso sin «contaminarse» un tanto por sus «extraños» pronunciamientos, sin caer, en tipo alguno de «alineación» y sin decidirse a aceptar que algunas de sus sentencias, aunque tengan un profundo sentido escondido y, en cierto modo, inasequible, juegan a la paradoja, a la provocación y al equívoco, es, quizá, el peor servicio que podemos brindar a quien ha ofrecido a la humanidad uno de los portillos de luz filosófica más extraordinario y portentoso. Al fin y al cabo, en palabras de otro gran filósofo también enigmático y convulsionador, «el genio es su propia recompensa» (Schopenhauer).

En este nuevo apartado, lo primero que quiero significar es que el término «naturaleza» se va a utilizar *lato sensu*, esto es, para significar lo mismo la Naturaleza que la condición de cualquier objeto; y, por ello, se hace uso de la genérica y omnicomprensiva locución «la naturaleza de las cosas», que nos evitará puntualizaciones, precisiones y separaciones minuciosas caso por caso, y siempre tediosas y confundidoras. Al fin y al cabo, el término griego *physis* permite semejante concentración de sentido, en cuanto, según advierte Heidegger, habría que traducirlo como «emergimiento» pues «emerger y ocultar están nombrados en su vecindad más cercana», en cuanto «el emerger se halla desde siempre inclinado a ocultarse, albergado en el ocultarse» (él propone la traducción del fragmento heracliano como «el emerger se complace en ocultarse», que no vamos a utilizar para no añadir, tan propio de ese otro genio provocador que es Heidegger —el «Heráclito alemán» lo hemos llamado en otro lugar—, dificultad sobre dificultad, oscuridad sobre oscuridad). Por su parte, nuestro puntilloso y minucioso filólogo García Calvo también resalta la problemática de traducir *physis* como natura o naturaleza, por los significados modernos de estos términos, y se inclina, en ocasiones, por hablar de «manera de ser de las cosas» (equivalente, por tanto, pensamos, a *essentia* y *substantia* de las mismas, en cuanto reveladoras de «aquello por lo que una cosa es la que es y se distingue de las demás», al modo clásico de definirlas); y añade estas interesantes consideraciones sobre el empleo de aquella locución: «significando por un lado las cosas en general en su aparición, relaciones mutuas y proceso, y por otro

lado la contraposición con lo irreal, imaginario o simplemente supuesto por abstracción o deducción», aunque no deja de observar que tomado el término así, «resulta sumamente chocante que de la realidad se diga que gusta de esconderse, cuando es pretensión de la realidad el aparecer (lejano eco del 'emergimiento heideggeriano') y hasta el imponerse», por más que considere en su descargo que «lo que haya de chocante está también análogamente en la frase original, con la dialéctica de relación entre lo físico o aparente y lo lógico o verdadero».

Así como con relación a otros pensamientos de Heráclito, algunos comentados ya en esta obra, es relativamente frecuente encontrar anticipo de Homero, Píndaro o Hesíodo, respecto a este texto no es fácil rastrear precedentes o, al menos, no se conocen. Quizá conspirase contra ello el dato fáctico de la esplendidez, espectacularidad y luminosidad de la Naturaleza que desde siempre asombra a los hombres con lo que ven y no con lo que intuyen, y les lleva bien a cantarla, en el caso de los poetas, bien a estudiarla, en el supuesto de los primeros filósofos, cuyas primigenias obras, casi en su totalidad, suelen titularse *De natura*, tal cual ocurre con Tales, Anaximandro y, probablemente, con la obra perdida de Heráclito de la que proceden los fragmentos conservados a través de los libros de otros autores.

En cambio, una vez conocido el pensamiento heracliano que comentamos se produce durante siglos una especie de explosión erudita respecto a la misma que llevará a numerosos escritores a recibirlo, comentarlo y criticarlo. Quizá sea en el judío Filón de Alejandría donde se encuentre el mayor número de semejantes referencias: «El árbol de la ciencia del bien y del mal es, siguiendo a Heráclito, nuestra natura, que gusta de velarse y esconderse» (comentario al *Génesis*). «Pues bien, me parece a mí que el pozo es símbolo de la ciencia, pues no es sencilla la natura de ésta, sino muy profunda, ni está ahí al descubierto, sino que en algún sitio inaparente gusta de esconderse» (*De los ensueños*). Para Juliano, «pues gusta la natura de esconderse, y lo escondido de la esencia de los dioses no consiente que se le arroje con palabras desnudas a oídos no purificados». En el verso del poeta Manilio se canta: «ve ahí que se esconde la natura en vasto retiro / y a las miradas mortales y a nuestras mientes escapa». Y, en fin, entre los clásicos, también Séneca hace referencias al pensamiento de Heráclito, aunque sin mencionarlo expresamente: «escapa a los ojos, se la ha de ver con el pensamiento»; «muchas cosas son oscuras, a la par llenan nuestros ojos y los burlan»; o «en demasiado santo retiro se ha quedado oculto y allí rige su propio reino, esto es, a sí mismo».

Hay en ese acogimiento clásico del pensamiento heracliano, signo revelador de un cierto gusto por lo escondido y lo esotérico, que pugnaba, un tanto, con la «naturalística» expresividad de la primera poesía. Ahí tenemos a Homero con su «la Aurora, de azafranado velo, se esparcía por la tierra»; «la hija de la mañana, la Aurora, de rosados dedos»; «como va entre los astros en la oscuridad de la noche la estrella / vespertina, el astro más bello que hay fijo en el firmamento»; «las ninfas, que moran las hermosas forestas, / los manantiales de los ríos y los herbosos prados»,

o «la tierra, germen de cereales, que al fuerte retiene», versos en los que en modo alguno se «esconde» la Naturaleza. Y también a Virgilio, que canta de manera sublime al sol: «Como el astro de la mañana bañado en las aguas del Océano, / él, querido por Venus entre todos los fuegos del cielo, / eleva su rostro sagrado en el cielo y pone final a las tinieblas», que tampoco manifiesta en sus estrofas «ocultamiento» alguno de natura.

La recepción, ensalzamiento y variado comentario del fragmento de Heráclito habría de continuar durante siglos hasta nuestros días. Puede leerse en Erasmo que «en cualquier orden de cosas, lo excelente está al menos a la vista; en los árboles, son las flores y las hojas las que deleitan la mirada, su copa misma se muestra en toda su envergadura, pero la semilla, en la que se concentra la fuerza de toda la planta, cómo se esconde, qué poco se manifiesta», que implica el asertivo de que todo lo determinante y trascendental permanece oculto *naturaliter*. Para Bacon, en reproducción casi textual del dicho de Heráclito, «la naturaleza, con frecuencia está escondida». Lo mismo ocurre con Goethe, ya que «misteriosa en pleno día, la naturaleza no se deja despojar de su velo», que parece revelar la tendencia a ocultarse de nuestros ojos incluso aquellos fenómenos naturales que «estallan» espectacularmente ante los mismos; o «el espíritu de la naturaleza es la llave que permite comprender el mundo del espíritu», que liga de manera indisoluble la dificultad para explicar nuestro mundo interior con similar dificultad originaria del mundo exterior. Y, en fin, según parecer de Werner Jaeger, «la naturaleza y la vida son un enigma, un oráculo délfico, una sentencia sibilina; es preciso saber interpretar su sentido, pues *la naturaleza gusta de ocultarse*: he aquí una nueva forma de filosofar, una nueva conciencia filosófica», que supone la existencia de un «conglomerado» de la naturaleza y la vida humana cerrado, en principio, al hombre, pero abierto, al mismo tiempo, a su reflexión y a la búsqueda interpretativa de lo oculto y lo desconocido.

El autor del notable libro *Los presocráticos*, el británico Jonathan Barnes, adelanta unas peculiares y motivadoras experiencias sobre el enigmático texto de Heráclito. Arranca para ello de otro pensamiento del mismo maestro de Éfeso a través de una especie de parábola en las que unos simples niños engañan a Homero, «quien pasó por ser el más sabio de todos los griegos», a propósito de los piojos que mataban: «cuantos vimos y cogimos, a ésos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a ésos los llevamos», que si trata de mostrar lo fácilmente que los hombres caen en el equívoco respecto a las cosas manifiestas, qué no ocurrirá en relación con las ocultas.

Para Barnes, Heráclito, interesado por la naturaleza o *physis* de las cosas, se detiene ante la misma porque la sustancia o esencia de aquéllas tiende al ocultamiento y no a la manifestación, en cuanto le parece propio que todo aquello que se revela ante nuestros ojos encierra una cierta incógnita que es menester se proceda a su desvelamiento, ya que nada es sencillo y explícito naturalmente por lo que hace a su

«esencia real». En relación con ésta, Barnes trae a escena las palabras de Locke, «con esencia real me refiero a esa constitución real de cualquier cosa que es la base de todas aquellas propiedades que se combinan con la esencia nominal y que constantemente se descubren en coexistencia con ella; esa constitución concreta que todas las cosas tienen en sí, sin relación alguna a cosas externas».

La *essentia*, el qué-es de cada cosa vendría a ser, pues, el secreto de esa misma cosa; su *physis* o naturaleza; y esto puede ponernos en la pista adecuada para penetrar el oscuro pensamiento de Heráclito. La doctrina moderna ha resaltado que el término griego *physis* no es seguro aparezca en los presocráticos con anterioridad a Heráclito, mientras éste lo utiliza con profusión y en Aristóteles «estalla» espectacularmente, y que, probablemente, no signifique *ab origine* naturaleza, sino verdadera constitución de una cosa. El mérito de Heráclito, quizá consistiría, según piensa Pohlenz, en que el concepto de *physis* que utiliza «resume una nueva concepción del mundo», que habría surgido en el espacio jonio (¿y dónde mejor ni más apropiado que entre los viejos físicos milesios?), consistente en el reemplazo de las causas míticas por la naturales. «*Physis* —escribe dicho autor— es algo esencialmente intrínseco al mundo, el principio de su crecimiento y organización. Para Heráclito, la naturaleza en su totalidad, constituía un acertijo, y el significado escondido era más importante que aquél que se mostraba en la superficie». Merece la pena detenerse en estas reflexiones.

En Mileto, en la escuela de Tales («el primer astrónomo» lo llama el propio Heráclito, frente a Homero, que «era astrólogo» y a Pitágoras, «el abuelo de todos los impostores», también en expresión del gran maestro de Éfeso), tuvo lugar durante los siglos VIII y VII a. C. una auténtica «revolución copernicana», en el sentido de que sus primigenios físicos ya no se conformaban con las explicaciones míticas de los fenómenos naturales al modo que lo ensayan Homero (de ahí que Heráclito lo nomine «astrólogo») y Hesíodo, y requerían una justificación que enlazase con las fuerzas cósmicas de la naturaleza (el agua, el aire, la tierra o el fuego). Esto es, había que buscar la explicación suficiente de las cosas, y ello exigía y daba lugar a dos circunstancias, una, que la «razón explicativa» debía de estar dentro de ellas mismas, y, la otra, que semejante razón explicativa venía a constituirse *ex necessitate* en su propia naturaleza, en su *physis*. «Cada cosa es la que es, y no otra cosa», razonaría simplemente muchos siglos después el obispo Butler, y en ello queda implícito el gran secreto del mundo natural: si se quiere alcanzar la comprensión del cualquier fenómeno, hay que mirar dentro de él y preguntarse cuál es su materia o sustancia, ya que ésta es *naturaliter* oscura y no manifiesta, y cuando se exterioriza de manera espontánea, normalmente lo hace de forma engañosa. El primer paso de gigante para la recta comprensión de las cosas se había dado y los siguientes vendrían de inmediato y de manera casi mecánica, comenzando por el principio de causalidad o de razón suficiente como se llamará mucho tiempo después (Leibniz), que llevaría al gran atomista Demócrito a proclamar cuasilíricamente que «prefería una sola

experiencia causal a ser rey de Persia».

Como se ha recogido líneas arriba, para Heráclito, según Pohlenz, «la naturaleza en su totalidad constituía un acertijo, y el significado escondido era más importante que aquél que se mostraba en la superficie». Me parece casi temeraria una concepción semejante, y, pienso, se halla muy lejos de los caminos por lo que discurre el pensamiento de Heráclito, un pensamiento que difícilmente podía considerar a la naturaleza en su totalidad un acertijo porque chocaba con su fundamental concepción del mundo como un caos-cosmos en constante fluir; y todavía menos considerar que entran en pugna el significado interior y el exterior de las cosas, en cuanto éstas no tienen otro significado que aquél que ocultan, tanto porque el mismo es el acorde con su naturaleza, como porque, para el hombre, un significado revelado o mostrado es casi una *contradictio in adiecto*.

Y es que, rectamente mirada la materia, quizá la única manera adecuada de enfocarla sea la de trasladar el punto de observación de las cosas al hombre, en el sentido de que no es *natura rerum* la que «gusta de ocultarse» (¿qué razón, qué placer o qué juego entrañaría semejante propósito?), sino el propio hombre quien, ora por sus limitaciones intrínsecas, ora por su irrefrenable tendencia a mezclar y confundir las cosas, trae a éstas esa dificultad añadida que lamentamos y esa oscuridad que parece acompañarlas. El hombre, y no la naturaleza de las cosas, es el que estaría «oculto».

George Steiner, ese sensible, erudito y hondo observador de la realidad, tiene un texto que, aunque en apariencia derrotista y disolutorio, encierra una fuerte dosis de verdad y una visión realista del panorama que nos circunda. Escribe: «No estamos una pulgada más cerca que Parménides o Platón de cualquier solución verificable del enigma de la naturaleza y de la finalidad de nuestra existencia, si es que la tiene, en este universo probablemente múltiple; no estamos más cerca de determinar si la muerte es o no el final, o si Dios está presente o ausente. A lo mejor incluso estamos más lejos».

Terrible, pero real. Desde los primeros devaneos filosóficos que iniciaron los presocráticos hasta nuestros días, incluida la segunda gran floración filosófica del idealismo trascendental alemán, ¿qué es lo que realmente hemos avanzado en la comprensión de los tres grandes enigmas del hombre, el medio en el que se inserta y el Universo todo? Quizá contestar que nada, como parece asumir el texto de Steiner, sea demasiado radical y buscadamente desolador, pues parece innegable que el pensamiento indagador del hombre en la ciencia y en la especulación filosófica, mucho más en la primera que en la segunda, algo sí ha avanzado, al menos en la formulación de hipótesis y de teorías conjeturales; pero en lo básico, en aquello que permitiría afirmar «se ha cerrado capítulo, pasamos página», y en la fijación incontestada de cuestiones, poco más allá nos encontramos de lo que encierra ese «folleto de treinta hojas» que, según afirma Heidegger, es lo que se ha conservado del pensamiento presocrático jonio y siciliano.

Los hombres continuamos siendo ese enigma y ese «fenómeno inacabado y roto» (Gadamer) que siempre fuimos. Nuestra innegable evolución, el acceso a las mieles del pensamiento y el proceso de su inserción en los mundos de la cultura y la civilización, claro que han cambiado nuestras vidas, claro que nos han sacado de una incorporación y dependencia de lo natural, y claro también que estamos dotados de «alas» que nos permiten aventuras intelectuales y materiales sorprendentes y hasta majestuosas, pero, a la vez, nos han dejado anclados en las viejas cuestiones, no nos han desligado de nuestros antiguos y dolorosos puntos de fijación y seguimos (y seguiremos) debatiendo aspectos que a estas alturas sabemos, casi con meridiana claridad, nunca lograremos desvelar de manera suficiente. ¡Ah la esencial ininteligibilidad de la inteligencia!

No obstante Platón, Aristóteles, Kant, Hegel o Heidegger, seguimos sin saber de dónde venimos y a dónde vamos tras el fallecimiento. Intuimos o creemos intuir con Lucrecio, Séneca o Schopenhauer que no hay un tiempo anterior y otro posterior, que todo consiste en un leve suspiro entre dos inmensidades de silencio y que apenas significamos algo más que un corto destello de luz dentro de la lóbrega oscuridad infinita y eterna. Pero ¿cómo negar, cómo desconocer y cómo marginar esos chispazos que emite nuestra inteligencia, esas anticipaciones que nos asaltan y esos reclamos compulsivos que hacen que demos pasos como si calzásemos las botas de las «siete leguas»? ¿Acaso tiene sentido que tengamos capacidad para imaginarlo todo o casi todo, y luego resulte que estemos en presencia de una mera entelequia, de una alucinación o de una escueta voluta de humo? ¿Es justo que estando en condiciones de juzgar, no seamos juzgados, y pudiendo darle la vuelta prácticamente a cualquier cosa, carezcamos del mínimo poder para imprimirnos a nosotros el más ligero cambio?

Pero, a tales preguntas pueden contraponerse otras de inmediato: ¿Por qué, para qué y cómo tendrían lugar semejantes «parpadeos trascendentales» en una vida como la humana que, *esse videatur*, se muestra como un simple desarrollo orgánico «embellecido» por destellos que lo mismo pueden ser reflejo de algo superior que simples emanaciones caloríficas del fenómeno de combustión que tiene lugar dentro de nosotros. Claro que cabe considerar con Schopenhauer que «la vida es un proceso de combustión, (y) el despliegue luminoso que tiene lugar en ella es el intelecto». Pero ¿cómo se evita a continuación la réplica de que semejante instrumento escasamente sirve para determinar qué es lo que realmente está sucediendo, nos está sucediendo? Y claro que en la estela del gran «metafísico del desengaño fundamental» cabe considerar que «no hay más revelación que el pensamiento de los sabios» y que hay unas «cabezas pensantes por naturaleza, para las que pensar es tan natural como respirar»; mas, seguidamente, ¿de qué manera se neutraliza el pasmo inocultable de que esa revelación no nos ha revelado nada y la convicción ineludible de que el pensamiento natural de los filósofos nos ha dejado varados prácticamente en los siglos vil y vi a. C., quizá porque no respiramos en cuanto pensamos, sino que

pensamos porque respiramos?

No existe explicación razonable suficiente para el hecho de que después de siglos de desarrollo filosófico-científico y de avances significativos en la comprensión orgánico-funcional de la materia humana, el hombre continúe siendo el gran desconocido que siempre fue, de su cerebro no se haya alcanzado a desvelar más allá del cinco-diez por ciento de sus funciones, y la vida de su espíritu permanezca como un inmenso océano cuya navegación nos resulta imposible. Fijémonos, por un momento, en el mundo de los sueños, particularmente en los sueños nocturnos. Noche tras noche, sin anticipo previo, sin causa explicativa y sin secuencia ordenada de ninguna clase, nos visitan unos extraños no-invitados que suponen uno de los fenómenos más prodigiosos y sorprendentes de la existencia humana.

Aunque no suelen permanecer en el recuerdo y aunque escasamente nos motivan para la acción, lo cierto es que introducen en nosotros otra vida que no es más nuestra que el simple dato intelectual de que resultamos colonizados por ella. Vemos cosas, participamos en acontecimientos, conocemos personas, pronunciamos palabras y «vivimos» situaciones en las que se rompen todos los límites que nos condicionan y saltan todas las costuras del vestido que nos envuelve y cobija. Pese a las pretensiones de Freud y su escuela, y no obstante la milenaria tarea de los explicadores e intérpretes de sueños, lo cierto es que seguimos sin saber nada de éstos, no hemos adelantado un paso en su anticipación y dominio, y continuamos siendo rehenes de unos fenómenos que, aunque están dentro de nosotros, nos resultan por completo extraños e inaprensibles. Sólo por este hecho bastaría para que el hombre perdiera toda su arrogancia y abandonara cualquier ínfula, habida cuenta de que basta que cerremos los ojos y en la quietud de la noche quedemos dormidos, para que todo un universo ficticio, irreal, extravagante y desquiciado nos invada y disponga de nosotros rompiendo todos los esquemas presentes en la vigilia. Aquí ni siquiera queda el consuelo que antes apuntábamos respecto a nuestra vida orgánica-funcional, en la que, al igual que un niño compone y descompone las piezas de un mecano, podamos intentar explicaciones *ad hoc*, porque en la vida onírica todo se nos escapa, rebela y contradice. Tan independiente es de nosotros y de tal manera reivindica su autonomía que ni siquiera acertamos a retenerla ni a diluirla entre los intersticios de nuestra vida material. Viene cuando quiere, nos introduce en su mundo, nos vapulea a discreción, pone ante nuestros ojos inmisericordemente aquello que guardamos con más celo, nos asusta, nos aterroriza y nos denuncia ante nosotros mismos; y, luego, muestra una mueca de burla y se desvanece en el infinito.

Abordamos otro de nuestros mundos interiores, el mundo moral. Siglos y siglos de socialización, de culturización, de civilización y de inmersión ética, ¿qué nos han descifrado, en qué nos han cambiado y qué han significado de cara a nuestra elevación humana? Cierto que hemos tenido a Sócrates, Confucio, Buda y Jesús, y que sus mensajes en pro de la elevación moral de los hombres mediante la búsqueda del bien y el rechazo del mal han constituido algunos de los más altos cantos

espirituales que la condición humana permite, pero obsérvese también la delgadez y precariedad de la pátina que han dejado en nuestras almas, la facilidad y cotidianidad de su fractura, y cómo al menor contratiempo, desafío o ataque reaparece el animal de pelea que nunca dejamos de ser. La crueldad, la inhumanidad, el afán destructivo, el saqueador y depredador que llevamos dentro, el gozo por el dolor ajeno y las ansias inmensas de atropellar a los demás salen de nosotros con tal ímpetu y compulsión que resulta imposible considerar, piense lo que piense Kant al respecto, que el ser humano se ha dulcificado lo suficiente como para mutar a fondo esa condición «siniestra» que le atribuye Sófocles o ese fondo de «animal salvaje y espantoso» que adivina Schopenhauer.

Como en otros lugares hemos reseñado, por ser ésta una cuestión de la que escasamente cabe escapar, a quien tenga dudas al respecto le bastará contemplar con ojos fríos lo que ha ocurrido durante el siglo XX en el civilizado, exquisito, culto y ético Occidente (el siglo más infame, así piensa Peter Drucker, en toda la historia de la humanidad), con su catastrófica serie de aberraciones, crímenes, guerras, genocidios y planificados exterminios que las mentes más delirantes pudieran imaginar para el destructor galope de los «cuatro jinetes del Apocalipsis». Pero aun sin posar la vista en tales calamidades, e intentando discurrir por las plácidas praderas del refinamiento ético, cabe dudar, empero, de la entidad y profundidad del mismo, cuando, como nos recuerda con sutil ironía George Steiner, los *moralistes* europeos del arranque de la modernidad llegaron a enunciar dos máximas aniquiladoras: «En las desdichas de un amigo hay algo que no nos desagrada» y «No basta con triunfar, hay que ver fracasar a otros, preferentemente a un amigo». La lectura al respecto de Shakespeare, Rabelais o La Rochefoucauld puede resultar harto «instructiva».

Y todavía nos quedaría en este panorama de desolación humana, el mundo religioso, ese mundo de los dioses «distintos y mejores que los hombres», tal como los considera Homero, que, en tantas ocasiones, poco han ayudado, aunque el propósito fuera plausible, a la elevación y dignificación humanas, hasta el punto de que ha podido formularse la pregunta de si en vez de buscar salvación en la religión, no habría, más bien, que buscar «cómo salvarse de la religión». Como ha resaltado ese riguroso y aguerrido filósofo de la religión que es el jesuita José Gómez Caffarena, frente a una Naturaleza como un inmenso sistema de fuerzas materiales, indiferente a las aspiraciones humanas y fríamente cruel, el hombre débil, frágil y asustado ha ensayado desde siempre otro sistema defensivo basado en sus fuerzas intelectuales que pueda catalogarse de «remedio de las debilidades», e, incluso, «conduce a la articulación de un mundo simbólico protector». El sistema ha funcionado unas veces mejor y otras veces peor, pero cabe aceptar, con el autor citado, que «se está hoy de acuerdo en que el movimiento supone una situación de angustia muy difundida, que conduce a la búsqueda ansiosa de una salvación que se espera conseguir mediante el conocimiento de sus causas arcanas».

Cómo ha funcionado semejante *machina machinarum* ha variado de unas a otras

religiones, desde el politeísmo grecorromano, humanizado hasta extremos admirables y arrastrado por la historia, hasta un judaismo encasillado en su exclusivismo étnico y en una «Alianza» excluyente, un islamismo que, como escribe Chesterton, «se ha mantenido gracias a su estancamiento» (*rectius*, regresión a su particular Edad Media), y un cristianismo, que es el que mejor ha sabido evolucionar, adaptarse a las pautas de los nuevos tiempos y «subrayar más que ninguna otra religión monoteísta el carácter amoroso de Dios», la gama es variada y rica. Pero, en cualquier caso, también en este campo la peculiar condición humana ha mostrado ostensible sus grandes y hondas faltas, y la utilización maliciosa de aquello que llamó en su propio auxilio como instrumento de dominación de entrabamiento y hasta de sometimiento espiritual, aparte de haber quedado patente, algo que semeja contradicción insuperable, que «los indoeuropeos politeístas no fueron menos violentos que los monoteístas semitas». Reflexión esta última que nos permite cerrar el enigma relativo a los humanos con unas palabras en extremo reveladoras e iluminadoras al respecto: «Erectos, dotados de visión estereoscópica, con su pulgar oponible, capaces de producir herramientas de eficacia creciente, los bípedos que somos empezaron a matar con más frecuencia que a ser matados, a devorar de manera más rutinaria que a ser devorados» (G. Steiner). Y el resto, desgraciadamente, es demasiado conocido por nosotros, porque, en expresión contundente de Schopenhauer, «no existe en el mundo más que un animal mentiroso, el hombre».

Pretender que respecto al mundo exterior próximo, la Naturaleza, las cosas ocurran exactamente igual que en relación con el hombre, sería en extremo temerario y algo negado por la evidencia. Como observa Einstein, «lo más incomprensible de la naturaleza es que sea comprensible», porque, efectivamente, el grado de dilucidación de sus misterios por parte del hombre es alto y siempre en aumento, cosa que no ocurre en la misma medida en éste y respecto a sí mismo, pues tropieza de manera constante en ese propósito con obstáculos insuperables, *ad exemplum* su propia muerte, que, en opinión de Gadamer, plantea un límite absoluto a la autocomprensión humana, y, según parecer de Löwith, constituye para los hombres «el más delicado de los enigmas».

Cierto que en el seno de la naturaleza terráquea suceden cosas, ocurren fenómenos y existen fuerzas que el hombre no alcanza a desentrañar por completo, tal como terremotos, erupciones volcánicas, tempestades y cataclismos diversos que siguen sus propias «leyes» y no puedan ser previstos ni conducidos por las «leyes naturales hipotéticas» (Popper) que el hombre ha diseñado ni por esos productos de razón que, en opinión de Kant, los humanos trasladaríamos para su cumplimiento a la naturaleza. Pero, con todo, al día de hoy, y el proceso sigue adelante con ímpetu, el hombre conoce, anticipa, somete, controla y dirige buena parte del proceso natural: represa los ríos, riega las zonas áridas, sanea los pantanos, utiliza las energías naturales (el sol, el viento, el agua), o recrea a voluntad los procesos reproductivos, cuando no modifica sensiblemente el curso de los mismos o la índole de sus

resultados.

Pues bien, el problema fundamental en relación con el medio exterior próximo no consiste en que el mismo se nos oculte, resulte extraño o inaccesible, sino más bien en que, existiendo un campo grande de materia desconocida, el sector que conocemos y controlamos lo maltratamos. El hombre se ha convertido para la Naturaleza, para la madre naturaleza, en un hijo descarriado, en una criatura que no ama, respeta u obedece a quien le dio su ser. En su afán de vencerla, de dominarla y de explotarla, está rebasando todos los límites, desoyendo todas las cautelas e incurriendo en la más pavorosa de las irracionalidades: la de considerar que en un mundo natural frágil, equilibrado e inestable se pueden forzar sin contención sus constantes y esperar que no suceda nada. La «venganza» de la naturaleza será, está siendo ya, terrorífica, aniquiladora y catastrófica: su muerte que estamos causando arrastrará inexorablemente a una de sus especies, la humana, que ha resultado la más desagradecida, la más estúpida y la más suicida. Cuando uno contempla muertos los cuerpos planetarios próximos, no puede evitarse la reflexión sobre lo que puede haber ocurrido en ellos a este respecto, y si no nos muestran en su *rigor mortis* lo que irracionalmente estamos preparando para nosotros.

En cuanto a su conocimiento, las cosas se nos vuelven a enrarecer y ocultar con relación al mundo exterior lejano, al Cosmos. Esa maravilla astral que pende sobre nuestras cabezas, nos asombra, desazona y llena de interrogantes, pues lo que conocemos de ella es tan insignificante (se calcula que apenas un cinco por ciento), los retos que plantea tan poderosos y la posibilidad de acceso tan residual, que ahí sí, como en el hombre mismo (otro microcosmos impenetrable), parece confirmarse el pensamiento heracliano respecto al gusto que muestra la naturaleza de las cosas por ocultarse. Es un universo casi por completo escondido, que escapa de nuestras capacidades, igual que escapan de ellas los grandes interrogantes humanos, que nos desafía *ad aeternum* y que nunca lograremos explicar plenamente, porque su comprensión, aunque Einstein advierta que «el universo es inteligible», es un imposible.

Por más que inventemos peculiares teorías sobre su origen, desenvolvimiento y final, por más que nos engañemos con los cantos de los astrofísicos sobre «los ruidos que vienen de fuera» (fantasiosos ecos de un no menos visionario *big bang*), por más que realicemos viajes, exploraciones y fotografías de nuestro «patio interior» o sistema solar, y por más que dejemos volar nuestra imaginación científica y nuestra ilusión poética, lo cierto es que no sabemos nada estimable del Cosmos y que jamás llegaremos a saberlo, so pena que la insignificante criatura humana fuera capaz de darle la vuelta al proceso cósmico. Cuando Heráclito se rendía ante la evidencia y decía que el Cosmos no es más que «agua de cloaca corriendo al azar» o un «apilamiento de desechos», o cuando ese gran visionario anticipador que fue Teilhard de Chardin nos advierte que el Universo, igual que se extiende hacia fuera sin límites, retrocede en el tiempo también sin topes, no hacen otra cosa que recordarnos que

dentro del mundo de incógnitas y misterios que rodean la existencia humana, ésta, la de la inaccesibilidad mental del Cosmos, es una de las más importantes y severas, aunque, desde luego, no tanto como la principal e insuperable imposibilidad de la autocomprensión humana. Con lo cual, probablemente, el círculo se cierra y acaba adquiriendo, aunque en negativo, un cierto sentido y caracterización, porque las cosas, todas las cosas, parecen encajar, ya que ¿por qué un simple guijarro del camino iba a tener conciencia y explicar toda la vía?, y ¿por qué un corpúsculo insignificante y anodino, el hombre, iba a estar en condiciones de aclarar qué sucede con nosotros y qué sucede con el continente, él que escasamente es algo más que una «mota de polvo» (Ratzinger)? Nuestro signo, *ratione materiae atque origine,* es el desconocimiento, la oscuridad, la ignorancia, ya que recordando al imperecedero Sócrates, adquirimos algún conocimiento precisamente para darnos cuenta de nuestra general e insuperable desconocimiento, y, en consecuencia, ¿cómo podríamos con nuestras solas fuerzas cambiar la situación y hacer que la luz brille allí donde naturalmente impera la oscuridad tenebrosa?, ¿cómo podríamos conseguir que, según dice Schelling, nuestro pensamiento resulte inseparable de una «profunda e indestructible melancolía», o que, en palabras de Shakespeare, haya algo que no «esté debilitado por el pálido tinte del pensamiento»?

Y tras este largo *excursus*, ya es hora de abordar la visión moderna, actual, que el pensamiento de Heráclito en estudio pueda tener de cara al sentido y aplicación del mismo. Si «la naturaleza gusta de ocultarse», si «la verdadera constitución de cada cosa suele esconderse», o si «la naturaleza ama el ocultamiento», ¿qué querrá, en definitiva, decir todo ello y cómo lo traduciremos a nuestra realidad? La explicación que durante siglos se ha utilizado al respecto consiste en un estereotipo común y, en buena medida, comprensible: hay una tendencia general al ocultamiento, las cosas tienden a esconderse y el misterio y la incógnita es el modo normal de presentación del mundo exterior. Por todos, baste recordar que Hannah Arendt considera que los presocráticos solían pensar y confundir el ser con su *physis*, y como este término deriva de *phyein* (crecer), resultaba natural y ha seguido resultando natural que las cosas se aparezcan a la inteligencia humana como iluminadas, para lo cual hace falta que previamente estén ocultas, desconocidas o en la oscuridad; en el fondo, aplicación en este campo de la doctrina de su maestro Heidegger sobre la *aletheia* o verdad como no-ocultamiento o des-oculto, en cuanto algo verdadero es algo no oculto que se ha logrado a través de ir removiendo y separando los factores que lo oscurecen, y no, a la manera aquiniana, por la simple circunstancia de descubrir aproximaciones y coincidencias entre el intelecto y la cosa.

Si todo está oculto y la naturaleza de las cosas propende al escondimiento, el reto está planteado *ab origine*, y será el pensamiento del hombre, suerte de linterna mágica o luz esclarecedora, la que irá penetrando el misterio, desocultando lo oculto y llevando la iluminación a la oscuridad. Y así parecen funcionar las cosas en ese vastísimo y larguísimo proceso durante el cual el hombre ha ido tomando

conocimiento de todo, aclarando enigmas, acumulando saberes y desvelando secretos, pues si conocer es desentrañar, para que tal cosa ocurra hará falta necesariamente que de manera previa la realidad se nos presente enrarecida y difuminada. La situación parece tan lógica, tan a propósito y tan secuencial que, de inmediato, emerge la duda de si no se tratará de algo prefabricado *ad maiorem gloriam hominis*, pues a los humanos no suelen presentarse las cosas tan ordenadas, y sigue siendo válida la prescripción de Max Horkheimer en el sentido de que «la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón».

¿Y si las cosas no ocurrieran de esa manera sino de la contraria, y si el *iter* secuencial no fuera ése sino el opuesto? Aristóteles sentó para siempre que «la verdad no está en las cosas, la verdad sólo puede estar en el entendimiento», que enlaza de manera natural con su imprescriptible sentencia «la verdad está en la apariencia». Por lo que hace a su ocultamiento o visibilidad, a su verdad o falsedad, o a su conocimiento o desconocimiento, las cosas son neutras, en cuanto no se nos presentan o se desarrollan de acuerdo a un proceso autoconsciente que las dirija en una dirección precisamente querida. Semejante libertad en el actuar y semejante discreción en el querer sólo las tiene el hombre, bien como propia e ignota característica conformativa, bien por delegación de la divinidad. Las cosas son como son, y en su modo de ser, por simple *reductio ad absurdum*, no tienen nada que ver su propia determinación, un incomprensible gusto por ocultarse (¿ocultarse de qué, por qué y para qué?), o el propósito indescifrable e incomprensible del poner difícil su conocimiento a los hombres.

Creo que deben invertirse los términos. ¿Por qué anteponer el objeto al sujeto, la cosa al hombre y lo accidental a lo sustancial? El problema no está, no puede estar, en un campo como el del conocimiento que hace referencia en exclusiva al hombre, en que unas cosas se oscurezcan más que otras, en que haya zonas en el exterior más patentes o más ocultas, o en que se dé o no en la naturaleza cierta propensión al escondimiento, sino que ha de presentarse, *ex necessitate*, en la mente del hombre, es su consciencia y en su mayor o menor capacidad para penetrar lo que desconoce; ni siquiera para desvelar lo secreto, pues lo secreto es así por esencia, y nada ni nadie puede proceder a su desvelamiento. Ni, como hemos considerado en otro apartado de este libro, el oráculo de Delfos, nada más y nada menos que la sabiduría de Febo Apolo en ejercicio, procedía a resolver los enigmas, ya que ni revelaba ni ocultaba, sino tan sólo indicaba, emitía señales, y eran los propios hombres, igual que sucede en la materia que nos ocupa, los que tenían que hacer el esfuerzo mental preciso, con base a esos indicios, para encontrar respuesta adecuada a las preguntas que habían formulado.

La oscuridad está en el hombre, el ocultamiento reside en él y la no claridad única y exclusivamente puede tener otro portador que el mismo, ya que ni Dios (*rectius*, la idea de Dios) admite semejantes limitaciones y condicionamientos por su cualidad de

ens perfectissimun que todo lo sabe, todo lo puede y en todo está presente, ni tampoco las cosas, la naturaleza *lato sensu*, permiten una configuración tal por su abstracción total del mundo del pensamiento, de la consciencia y del conocimiento. Como escribe Arthur Schopenhauer, «por muy oscuro, oscilante y confuso que sea el concepto con el que se vincula la palabra Dios, dos predicados son inseparables de él: el poder supremo y la suma sabiduría»; y, por lo que hace a la naturaleza, modestamente añadimos por nuestra parte que por muy generoso, por muy abierto y por muy preciso que tengamos el concepto naturaleza, incluidos el *deus sive natura* y el *natura naturans* de Baruch Spinoza, no es posible asignar al mismo las notas de conciencia, conocimiento y voluntad que son exclusivas de los entes de razón, los dioses y los hombres tan sólo, ya que, como advertía Cicerón, cuando se pregunta ¿para quién ha sido creado el mundo?, la respuesta no puede ser otra que la de «para los seres con capacidad de razonamiento, es decir los dioses y los hombres cuya perfección nada sujeta».

El mundo, las cosas en general, presentan dificultad para su cabal comprensión, pues su condición o naturaleza con frecuencia se presenta oculta, enrevesada, contradictoria y difícil. Acceder a ella no siempre es empresa fácil y, en ocasiones, resulta tarea en extremo compleja y hasta imposible. Dioses y hombres, según parecer del «maestro de la oratoria», Cicerón, poseen «capacidad de razonamiento», y, por tanto, están dotados del instrumento adecuado para, en principio, desentrañar tales incógnitas, pero con una diferencia importante, ya que mientras los dioses, *ratione materiae*, conocen, comprenden y explican cualquier dificultad externa, hombres añadidos, que se plantee a su sagaz visión, estos últimos, aunque dotados también de capacidad de pensamiento, se enfrentan a arduos problemas cuando intentan desentrañar las múltiples incógnitas con que la materia observable los desafía, y, en consecuencia, unas veces logran explicación suficiente de las mismas, otras atisban rayos de luz más o menos clarificadores, y hasta en una tercera categoría de supuestos tropiezan con muros que no logran superar con las solas fuerzas del razonamiento. Dudosa pues, la apreciación de Cicerón respecto a que el pensamiento humano tenga una perfección que nada sujeta.

¿Será porque se trata de situaciones especialmente difíciles y complicadas, porque la explicación reside muy honda o porque se da una particular oscuridad u ocultamiento en la materia? Seguro que sí, pero ¿sólo por esto, sólo por el blindaje del supuesto y sólo porque las cosas en estudio están sumidas en la incógnita por la especial tendencia o el especial gusto que muestran hacia ella? El solo planteamiento de la cuestión muestra el carácter absurdo de la misma y la inadmisible contraposición que tiene lugar. Si las cosas que nos desafían con sus problemas no se dilucidan al primer golpe de vista, no es, no puede ser, que ello tenga lugar porque las mismas se hayan «acorazado» contra la curiosidad del hombre, porque los dioses creadores las hayan hecho difíciles para mostrar su diferencia con los humanos y para forzar a éstos a la reflexión, o porque el acceso a su conocimiento sólo pueda tener

lugar mediante el desocultamiento de lo escondido, caso este último que obligaría a prescindir de la intuición como básico instrumento de conocimiento («la verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición», según proclamación del maestro Heidegger), sino por algo mucho más sencillo al par que determinante: porque la capacidad de conocimiento del hombre es limitada, y, en consecuencia, muchas cosas, la gran mayoría, quedan lejos y hasta resultan inaccesibles a su dominación intelectual.

Y para ello no hace falta considerar aventuras externas, extremas y extrañas, tales como el pleno conocimiento del Cosmos o la integral explicación de la Naturaleza, sino que basta con volver los ojos sobre nosotros mismos indagar nuestro interior y preguntarnos sobre las «cosas» que se desarrollan en el microcosmos de nuestra personalidad, al modo que recomendaba el propio Heráclito cuando afirmaba «he mirado dentro de mí» o «me he investigado a mí mismo». ¿Qué vemos o, todavía mejor, qué no vemos en tan particular aventura introspectiva? Antes decíamos que hoy como hace veinticinco siglos estamos varados en un inmenso interrogante que no somos capaces de superar y explicar: no sabemos qué somos; no sabemos qué sucedía antes de nuestra vida consciente o qué va a ocurrir tras ella; no sabemos para qué exactamente nos sirve el supremo instrumento del pensamiento; no sabemos contestar las básicas preguntas que nos dirigimos a nosotros mismos, y, por no saber, ni siquiera sabemos si nuestra idea de la trascendencia y el mundo inmenso de la divinidad provienen de nosotros mismos o nosotros provenimos de ellos.

¿Será porque la muerte humana, nuestra alma, sus vuelos o transmigraciones, el raciocinio y la inteligencia, la naturaleza dual del pensamiento del hombre y el tema eterno de los dioses, están tan ocultos, resultan tan intrínsecamente complejos y han sido dispuestos por alguien o por algo de tal manera que queden frustradas las aspiraciones humanas de desentrañarlos? En hipótesis meramente teórica, pudiera ser, pues no hay forma de descartar absolutamente que las cosas hayan sido dispuestas de ese modo, bien porque el diseñador así lo ha querido o bien porque ellas mismas «gustan de ocultarse». Lo que sucede es que para llegar a ello habría que desenterrar, algo muy poco recomendable a estas alturas del pensamiento humano, el terrorífico apotegma de Tertuliano, *credo quia absurdum est*, invertir la secuencia natural de aquéllas y hasta atentar y mutilar el básico criterio de que cuando tropezamos intelectualmente con una dificultad, ésta se halla dentro de nuestra mente y no en el objeto observado, ya que es imposible que las cosas tengan problemas, porque no tienen capacidad de pensamiento. ¿No sería mucho más propio y lógico considerar que cuando en la introspección interior o en la indagación exterior nos encontramos con cuestiones que no podemos superar, el obstáculo se halla en nosotros mismos y no en la especial dificultad que las mismas presentan, y, además, porque ellas tienen tendencia natural, disfrutan de manera especial o gustan de esconderse? A mí me parece que sí. Si, como de manera tan exacta y cierta expresara Hans-Georg Gadamer, «la verdadera experiencia es aquella en que el hombre se hace consciente

de su finitud» y «la autocomprensión de la fe es precisamente el fracaso de la autocomprensión humana», difícil, muy difícil, resultará eludir la cuasi obligada consecuencia de que en el camino de la comprensión humana de las cosas, cuando tal comprensión no se produce de manera absoluta y temporalmente contrastada, la incomprensión no es porque aquéllas se hayan escondido a conciencia, sino porque nuestra mente no posee los instrumentos precisos para debelar la dificultad, *rectius*, la imposibilidad de conocimiento.

Considero, por tanto, que la lectura, sentido y entendido que deberíamos hacer hoy del texto de Heráclito en comentario, no son los tradicionales, (el problema surge porque desde fuera las cosas se nos apartan y se muestran proclives a la oscuridad), sino los contrarios de que la dificultad reside en nosotros mismos, trasladamos a los objetos estudiados nuestras propias limitaciones y juzgamos en la oscuridad porque nuestro instrumento de juicio está instalado, precisamente, en dicha oscuridad. Esto es, el sujeto en lugar del objeto, el investigador en vez de lo investigado y la persona pensante como causa del problema y no como víctima del mismo. Ésta es la única manera, en nuestra opinión, de encontrar en nuestros días el genuino sentido del fragmento heracliano, pues si la consciencia, el flujo del pensamiento y la capacidad de razonamiento, prescindiendo ahora de los dioses, radican en exclusiva en el hombre, pretender instalar una lucha permanente entre esas cualidades humanas y la resistencia de las cosas a mostrar su ser auténtico por su tendencia natural al ocultamiento, es tan insólito y extravagante que cambia el *tractus* normal del supuesto y transforma la condición de los hipotéticos contendientes, en cuanto hace a las cosas observadas más «inteligentes y volitivas» que el propio observador humano. Si el hombre no alcanza a desentrañar todo lo que interroga, no es porque las cosas hayan «decidido» permanecer ocultas, algo de por sí carente de sentido y justificación, sino porque él mismo está oculto, esto es, no tiene a su disposición los instrumentos para vencer semejante ceguera.

12.
«EL CARÁCTER DEL HOMBRE ES SU DESTINO»

Como todos los pueblos de la Antigüedad, también el griego primigenio tenía muy arraigada la idea de que el *fatum* o destino de los hombres era algo que no construían ellos mismos, sino dependiente del azar, de la voluntad de los dioses o de la fatalidad (de ahí, el término *fatum*). Semejante contemplación de la vida de los humanos y su decantación al margen de cuál sea su modo de ser, aparecen con claridad meridiana en la *Ilíada*, donde vemos a los héroes aqueos y troyanos precipitarse o salvarse de la tragedia por intervenciones divinas que quedan lejos de sus designios. Así, Aquiles, «el de los pies ligeros» o «de protectores pies», no puede eludir el trágico sino que pesaba sobre su cabeza, y él es consciente en todo momento de semejante situación. Lo mismo ocurre con Ulises, a pesar de que se le describe como «fecundo en ardides» y hasta de «émulo de Zeus en ingenio». Pero, sobre todo, se muestra imparable en Héctor, al que el propio Zeus intenta salvar cuando «Aquiles lo persigue con rápidos pies alrededor de la ciudad de Príamo», algo que motiva la intervención de su hija Atenea, «la ojizarca diosa», con airadas palabras: «¡Padre del blanco rayo y de la negra nube! ¡Qué has dicho! / ¿A un hombre mortal y desde hace tiempo abocado a su sino / pretendes sustraer de la entristecedora muerte?». Algo que conoce y acepta con calma el propio Héctor al dirigirse a su esposa Hécuba en términos serenos: «Desdichada. No te aflijas demasiado por mí en tu ánimo, / que ningún hombre me precipitará al Hades contra el destino. / De su suerte te aseguro que no hay ningún hombre que escape, / ni cobarde ni valeroso, desde el mismo día en que ha nacido».

Todo está escrito, pues, en el libro de la vida de cada uno, y suceda lo que suceda y háganse los esfuerzos y maniobras que se hagan, nadie podrá eludir su destino, nadie hay que escape de su suerte, pues al Hades se precipita el humano justo en el momento que le toque.

Pero en esta materia, como en tantas otras, el alma griega, al amparo de su poderosa razón, de su *logos* inabarcable y mutador, había de conocer profundas y significativas mutaciones. El tránsito se realizó de manera fundamental a través de la evolución del *dentón*. Originariamente, el *dentón* que sobrevuela al hombres es una especie de divinidad personal (el *genius* de los romanos) que atiende al cuidado de cada hombre y guía sus pasos («semejante al ángel guardián de los cristianos», dice García Calvo), hasta el punto de que nada bueno puede ocurrir a su tutelado sin su intervención. Así, Hesíodo considera que al desaparecer de la tierra los hombres de la edad de oro (los héroes), «ellos, los santos genios, se llaman sobreterraños, / buenos,

amparos del mal, guardianes de hombres mortales, / dadores de hacienda». O Esquilo, cuando contempla al rey de los persas utilizando irresponsablemente a su viejo *dentón* para adquirir mayor poder y riqueza. En todo caso, se trata de una divinidad exterior que gira en torno al hombre sobre su cabeza, y del que dependen todos los beneficios que el mismo pueda recibir. Como dice Werner Jaeger, «el hombre que ‘tiene un buen *dentón*’ es, para la masa, el dotado de bienes abundantes y feliz en este sentido».

Semejante concepto religioso, al correr del tiempo y como fruto directo de la creciente capacidad racionalizadora de la *psyché* griega, había de mutar sensiblemente. La presencia del *dentón* humano se mantiene, pero se va interiorizando, se va introduciendo dentro del hombre en lugar de girar sobre él, hasta el punto, en palabras del mismo Jaeger, de que «el *dentón* no es (ya) algo que viva fuera del hombre, sino que la íntima relación que aparece establecida entre lo divino y su acción y el hombre individual como agente del destino, hace que éste forme una unidad con la esencia interior de aquél y con sus especiales condicionalidades». De ahí hasta la concepción de la *areté* moral interior, por parte de Platón, no hay más que una suave caída natural, que resume a la perfección Aristóteles cuando dice que «la *areté* es lo único que hace dichoso al hombre». De la divinidad se pasa al hombre mismo, del mundo exterior al mundo interior y desde el destino lejano e inmodificable se accede a otro que acaba por configurar cada humano de acuerdo a su especial modo de ser, esto es, de su carácter personal. El tránsito es portentoso, la dignificación del hombre extraordinaria y el poner la suerte del mismo en sus propias manos significa uno de esos momentos estelares de la humanidad en que la misma reivindica y alcanza máximos protagonismo, independencia y dominio de sí.

Ahora, la realización de cada ser en la vida, el acceso a los logros y la consecución de beneficios de toda índole, en definitiva, su *fatum* o destino, ya no dependerán de algo superior y ajeno al hombre, sino de sí mismo, de su *ethos*, de su especial caracterización interior, de su modo de ser, en suma, de su carácter (*nous*). El cambio de percepción y la mutación de un enfoque vital a otro, se van realizando de manera gradual y lenta, mediante los tanteos de identificar *ethos* con *physis* (Plutarco), *ethos* con *tropos* (Epircarmo), *ethos* con *nous* (Menandro), hasta llegar a la formulación definitiva de Heráclito en el sentido de que «el carácter del hombres es su destino», o, para caracterizar que no estamos en presencia del viejo *dentón* sino del nuevo interiorizado, en la traducción que también suele hacerse del texto de Heráclito como «el carácter (*nous*) es el *dentón* del hombre» (Jaeger), o como «su modo de ser es lo que es para un hombre su genio divino». El carácter humano, pues, el peldaño superior al que accede el hombre en su propósito de controlar su propia vida, es colocado en primer y determinante plano, e, incluso, por una conexión que hace Aristóteles entre los términos griegos carácter (*nous*) y costumbre (*ethos*) pasa a configurar el vocablo «ética», algo que sorprende e irrita a Hannah Arendt cuando denuncia que tanto «moral», de origen latino, como «ética» de origen griego, «no

debieron haber significado nunca nada más que usos y hábitos» (costumbres sociales, *mores maiorum*).

Estamos ante un cambio copernicano en la materia de la responsabilidad humana y, por tanto, del protagonismo que cabe o no asignar al hombre en la realización de su propia vida. Se ha pasado del prehistórico criterio de que no es posible atribuir al hombre responsabilidad alguna por las consecuencias de sus propios actos, al histórico parecer de que es su propio carácter el que determina su destino personal, al margen de cualquier intervención divina o cuasidivina, mediante la presencia y actuación del *dentón o genius* asignado a cada hombre por el azar o los hados. Como escribe con acierto Guthrie, mientras en Homero (y también en Hesíodo) un *dentón* es el poder externo que controla el destino de cada individuo, en Heráclito *dentón* significa destino o capacidad de controlar el propio destino, con lo que este filósofo nos está «diciendo de una forma epigramática que lo que acontece a un hombre es responsabilidad suya». Por tanto, como antes se señalaba, el *dentón* ya no es algo que se halle fuera del hombre para guiarlo y determinarlo, sino que, al interiorizarse, se ha fundido con él, se ha unimismado y hasta cambia su sustancia, porque al pasar a ser el carácter del hombre o modo de ser del mismo, hay que atribuirle el poder de construir su propio futuro, de dar forma a lo que le suceda y, en definitiva, de diseñar su destino. El hombre sale de las manos tuteladoras de la divinidad y se adentra en la jungla de su propia vida con sus solas fuerzas, con sus escuetos brazos y con su estricta condición humana; en adelante, lo que le suceda tendrá una doble caracterización, ya que, por un lado, sólo a él será atribuible, en cuanto ni siquiera cabrá atribuirlo al azar o al sino, y, por el otro, con sus propias manos estará construyendo su destino, en una suerte de ciclópea, trascendental y superior tarea que nos hace pensar en el mito de Prometeo y en una suerte de «divinización humana» al modo que lo considera Ernst Bloch.

En adelante, el hombre caminará sobre sus propios pies, tomará los frutos de la vida con sus propias manos y adoptará sus decisiones con su propia mente, porque todo lo que le ocurra, a él y sólo a él le será imputable. Se habría alcanzado, a través de un poderoso pensamiento racionalizado y racionalizados la independencia humana, en el sentido de que la vida del hombre ya no la diseña ni guía nadie ajeno a él mismo y de que ha tomado en sus manos las riendas de su destino. ¿En qué medida, con semejantes afirmaciones pródigas, se está recogiendo la realidad de la nueva situación o, simplemente, se intenta sublimar y aun utopizar dicha realidad?

Dodds se ha planteado esta situación y pretende bajar los humos significativamente respecto a las pretensiones de encontrar en la fórmula de Heráclito el cambio de rumbo de los griegos en esta materia tan trascendental y definitoria. Resume que en una máxima de tres palabras, «carácter es destino», Heráclito despacha todo el conjunto de creencias relativas a la suerte innata y a la influencia divina. ¿Lo consiguió? El piensa que no, en cuanto con su proclama no alcanzó a debelar la superstición; y, a continuación, explica sus convicciones: «En Grecia, la

época arcaica fue un tiempo de extrema inseguridad personal. La gran crisis económica del siglo VII (a. C.) fue seguida por los grandes conflictos políticos del siglo VI. La inseguridad de las condiciones de vida pudo alentar por sí misma el desarrollo de una creencia en los *dentones*, así como la experiencia prolongada de la injusticia humana pudiera dar origen a la creencia compensatoria de que hay justicia en el cielo. De esta arcaica cultura de culpa surgió parte de la poesía trágica más profunda».

Aunque pueda haber parte de exactitud en la proclama debeladora recién transcrita, hay también otra parte considerable de inexactitud en la misma. Heráclito probablemente no hizo otra cosa que dar salida escrita a una opinión que ya se daba en su época, no vulgarmente, pues la masa nunca se libera a plenitud de sus dioses, sino entre los incipientes pensadores presocráticos, en el sentido de que el hombre pensante evolucionado debía tomar plena conciencia de sí mismo y no trasladar hacia fuera lo que es de su propio y exclusivo dominio. Claro que puede resultar grato y relajante considerar que todo lo que nos sucede nos es ajeno en responsabilidad, por cuanto alguien ha decidido por nosotros, y escasamente podemos con nuestros actos conformar el destino, ya que éste está establecido férreamente desde el mismo día que nacimos (Homero y Hesíodo no se referían tanto a todo lo que nos ocurre durante la vida como al instante mismo del deceso y, en particular, de la muerte violenta en combate, que es la propia de los héroes, pues «no es una ignominia para quien defiende la patria quedar muerto»); como tampoco es ajeno a la situación personal estimar que un genio o dios menor privado nos acompaña y toma las determinaciones más convenientes para nuestro interés, y, en consecuencia, está diseñando nuestro propio destino. Pero ello no es gratis, sino que tiene un elevado precio: el precio de la pérdida de la autonomía e independencia personales, el precio de poner nuestro destino en manos ajenas y el precio de discurrir por la vida como autómatas, en cuanto otros toman las decisiones por nosotros, o, lo que es mucho más grave, es el ciego azar, el oscuro acaso o el ominoso sino, tan cercano al escueto instinto animal, el que resuelve qué cosas nos van a ocurrir y que otras no van a sucedemos, hasta el punto de que se haya podido hablar del «dios Azar que todo lo decide».

Por ello, Heráclito, al proclamar que «el carácter del hombre es su destino», quizá no cambiara las cosas en la realidad griega, y éstas siguieran su curso al margen de lo señalado, pero lo que escasamente cabe negar es que mediante su pensamiento se había dado en esta materia (la del diseño del propio destino) un golpe de timón significativo, y se había producido un punto de inflexión de consecuencias extraordinarias, tardaran más o menos tiempo en materializarse y su implantación fuera más o menos extensa. El golpe de timón y el punto de inflexión consistían en que, al menos para algunos hombres (los que piensan, los que creen en sí mismos y los que no se entregan al dominio ciego de los instintos, de los prejuicios o de la fatalidad), las cosas se iban a producir de manera diferente, pues ya no sería que estarían pendientes de lo que otros seres o la pura materialidad hubiese resuelto por

ellos, sino que lo que ocurriera, el curso de las cosas, la exigencia de responsabilidades y la culminación de sus vidas en el destino, estarían determinados, en una medida más o menos importante pero siempre presente, por sus propios actos, por sus determinaciones y por el propósito de dibujar y poner en marcha la idea forjada acerca de su mismo destino. A esto se le puede dar la importancia que se quiera, desde toda la importancia del hombre de pensamiento y del que aspira a diseñar y conducir su destino, a la mínima importancia, propia del «hombre» que reniega del pensamiento emancipador (ése que, según Kant, permitía al humano salir de la propia minoría de edad consentida), se aferra a la rutina, sublima sus prejuicios y no quiere independizarse de las servidumbre que procura el discurrir material y mecánico de las cosas.

Pero es que hay más, pues el pronunciamiento de Heráclito abrió las puertas a un modo de contemplar la realidad que aunque, ni en Occidente mismo, nunca fue general y total, y ha estado sujeto en todo momento, y continúa estándolo, a todo tipo de concesiones, de retrocesos y aun de negaciones, ha supuesto, nada más y nada menos, que el innegable progreso del hombre en su milenaria marcha desde la animalidad a la humanidad y, dentro de ésta, del *homo barbaras* al *homo humanas*, tal como hemos tenido ocasión de considerar con antelación. Si ese progreso ha consistido, según piensa Hegel, en el incremento de «la conciencia de la libertad», y si ese progreso, pese a todo, se ha mantenido y continúa presente, algo tendrá que ver el que alguien, allá en los inicios de la especulación presocrática, proclamase que la forma de ser del hombre, su carácter, era el instrumento fundamental para la realización de su propia vida y para consumar su destino.

Por ello, quizá será oportuno realizar una serie de puntualizaciones al respecto. En primer lugar, que los hombres al nacer no somos asignados a una divinidad tuteladora que guiará nuestras vidas en un sentido o en otro, sino que aparecemos insertos en una sociedad concreta que nos va a aportar directrices básicas para nuestro desarrollo. En segundo término, que junto al factor familiar-social hay un componente individual, a la manera del suelo fértil que recibe la semilla exterior, que tiene importante participación en la puesta en escena del carácter del hombre. En tercer lugar, que semejante simbiosis fructifica en la producción de una determinada personalidad que se halla adornada por unas notas definidoras peculiares. En cuarto término, que a partir de ahí y mediante el instrumento de su carácter, el hombre va desarrollando posibilidades que acaban por conformar su destino, y, de esa manera, es cierto que cada uno de nosotros, día a día, vamos materializando la obra de nuestra propia vida a través de tirar del hilo del futuro. Y en quinto lugar, que con indiferencia de que al carácter del hombre se lo nomine *nous*, más cercano al pensamiento, o *ethos*, más próximo a la acción, lo cierto es que constituye el cincel con el que cada uno de nosotros vamos tallando la figura de nuestra propia persona, y, por tanto, prefigurando el destino.

Advertidas estas circunstancias y situada la materia en el marco que le sirvió de

matriz configuradora, parece obligado que la siguiente tarea haya de consistir en preguntarnos en qué medida se mantiene la sentencia heracliana y qué aspectos deben resaltarse u oscurecerse para interpretar, trasladar y adaptar la misma al hombre moderno, en particular al hombre occidental de nuestros días. La empresa no es sencilla, porque en la misma se entrecruzan aspectos recibidos de nuestra matriz clásica, con tensiones generadas por un tipo de vida que se ha alejado sobremanera de los ideales que en otro tiempo influyeron decisivamente en el dibujo de la personalidad humana. El hombre-masa de nuestras sociedades, la desaparición casi total de aquellos matices que diseñaban la particularidad, el vertimiento excesivo hacia lo material y el ritmo trepidante de unas vidas que se consumen a toda velocidad, quizá no constituyan las mejores circunstancias para avistar el carácter medio del hombre de hoy, y, menos todavía, para tomar conciencia de que, por su través, estamos construyendo nuestros destinos. Aparecemos tan lejanos de aquellos aspectos que engrandecían y tensionaban positivamente a la vida de nuestros antepasados grecorromanos, que a veces se tiene la tentación de reconocer con Sartre que «la esencia del hombre es carecer de esencia», que el carácter individual identificable es una quimera, y que el destino del hombre es, precisamente, no tener destino alguno. Materiales con los que no resulta sencillo la percepción y el mantenimiento del pensamiento de Heráclito.

¿Deberíamos, en consecuencia, prescindir de él? Durante siglos, el hombre occidental ha visionado su futuro a través de una lente religiosa que lo acercaba a una oportunidad de vida ultraterrena superadora y generaba en su alma el *preludium vitae aeternae* de que nos habla san Agustín, algo que el antecesor hombre clásico no tuvo nunca, y sustituyó de manera muy cumplida a través de la inmortalidad cuajada en el buen nombre conseguido y en el recuerdo de las generaciones venideras. Nosotros, en una medida muy importante, no tenemos ni una ni otra visión, ya que, por un lado, hemos perdido o severamente disminuido la concepción religiosa sobre la vida en el más allá (Richard Rorty se lamenta del «mundo que perdimos cuando perdimos la religión de nuestros antepasados»), y, por el otro, no hemos sabido construir el sucedáneo de la vida eterna a través de la memoria de quienes nos han de suceder en la presencia terráquea. Es decir, que hemos renunciado a un tiempo al «regazo de Dios» y al «regazo de los hombres», por cuanto nos estamos moviendo en senderos que nos apartan de la divinidad y al mismo tiempo nos alejan también del calor humano que procura el vivir en el recuerdo de quienes han de seguirnos en este mundo.

En estas condiciones, considerar que cada uno de nosotros elaboramos en nuestra vida interior una forma de ser o carácter al que corresponde la tarea de dar cuerpo a nuestro propio destino, puede sonar a pretencioso, irreal y hasta temerario, pues ¿con qué materiales a nuestra disposición iríamos formando semejante criatura decisoria y cómo encaminaríamos la misma hacia la vacía estancia del destino, del *fatum*? Heráclito lo tenía más fácil porque avistaba dentro de sí una fuerza interior que

laboraba en pro de ir cuajando un mosaico de posibilidades, un conjunto de sucesos y un abanico de decisiones que, casi indefectiblemente, debían conducir a configurar el propio destino. Aunque alejado de la participación divina en semejante menester, y por más que cercano al parecer de Demócrito en el sentido de que «el alma es la residencia del destino», dejaba traslucir un poso de identificación con el todo y hasta de panteísmo que le facilitaba sobremanera la misión de alcanzar el destino a través de la configuración anímica del hombre. Aristóteles cuenta al respecto la anécdota de que habiendo viajado a Éfeso unos estudiosos extranjeros para conocer a Heráclito, se sorprendieron grandemente al encontrarlo calentándose en la cocina de su casa («como cualquier otro») y al escuchar que los invitaba a entrar en la misma, «porque también aquí están los dioses».

El hombre de hoy ya no puede mostrar estas afinidades, confianzas y aproximaciones, porque se ha alejado tanto de todo lo que suponga identificación con lo etéreo que vaga por un páramo del que escasamente puede extraer algún nutriente para su alma. Habiendo transformado, como advertía Jaspers, «el tiempo en prisa», habiendo muerto en él la virtud de la paciencia, prisionero de la «niebla silente» del aburrimiento omniabarcante, y padeciendo la grave anomalía de que «lo que más merece pensarse en nuestro tiempo es el hecho de que no pensamos» (Heidegger), se entiende sin mayor problema que padezcamos unas carencias, luchemos por unas cosas y contemplemos nuestros futuros de una manera tan particular que hagan harto difícil la configuración de un carácter singularizado, dentro de cada uno de nosotros, que permita concluir que en el mismo se sustancia, cuaja, forma y expresa el propio destino. El filósofo Jaspers citado advertía que «el *dentón* es el yo mismo, el que soy en verdad, pero a quien no conozco».

¿Todos los hombres tienen carácter propio? No es pregunta de sencilla respuesta, ni cabe bordearla acudiendo a planteamientos como los que utilizaba el obispo Berkeley cuando decía «todos los hombres tienen opiniones, pero pocos piensan», que, por nuestra parte, hemos tratado de invertir en el *Glosario filosófico*, ni, quizá, admita contestación contundente positiva o negativa. Ocurre al respecto algo parecido a lo que nos sucede cuando nos vertimos a considerar el pronunciamiento de Terencio «el estilo es el hombre», ya que el interrogante que nos asalta de inmediato es el de ¿pero todos los hombres tienen estilo?

Desde una posición generalizadora, humanoide que no humanista, y ciertamente simplista, la respuesta a la pregunta recién formulada sobre si todos los hombres tienen carácter parece obligado debe ser sí. Igual que todos pensamos, tenemos nuestro estilo propio, estamos dotados de alma y desarrollamos una vida espiritual, poseemos también un determinado carácter, y, en este sentido se explica que algunos autores (por ejemplo, nuestro García Calvo) hablen del carácter del hombre como equivalente a temperamento, «el temperamento se convierte en divinidad», ya que todos tenemos temperamento, igual que albergamos riego sanguíneo, función de pensar o tracto hepático o renal. Paralelamente, si cada uno de nosotros estamos

dotados de un específico carácter, desde el momento que se admita, con Heráclito, que «el carácter del hombre es su destino», habrá que concluir también que todos estamos abocados a nuestro destino particular.

Y esto último es cierto en sentido material, ya que nadie elude su proceso vital, deja de hacer determinadas cosas, no se ve inmerso en concretos acontecimientos y no acaba sus días cuando nos visita la ominosa muerte. Pero no es cierto o, al menos, está permitido dudar de su certeza plena en el plano espiritual, que en el mundo intelectual, en el universo de las posibilidades anímicas de los hombres y en la que con tanto acierto la sensible filósofa Hannah Arendt ha llamado «vida del espíritu», quepa afirmar que todos tenemos un destino que emana de nuestro mismo carácter. Jamás un clásico grecorromano habría llegado a conclusiones similares, porque para él, estilo, vida espiritual, carácter, mundo anímico y destino no cabía entenderlos de modo diferente al de considerar que los mismos, en su recto sentido y significado, quedaban circunscritos y reservados a pocos, en realidad a muy pocos hombres, pues entonces igual que hoy, aunque quizá hoy de manera mucho más acentuada, muchos seres humanos tenían almas bárbaras, y ya sabemos que «los ojos y los oídos son malos testigos para quienes tienen almas bárbaras» (Heráclito). Igual que Bías de Priene, uno de los Siete Sabios, consideraba que «la mayoría de los hombres son malos», e igual que Juvenal aseveraba que «ciertamente, raros son los buenos, su número apenas alcanza las puertas de Tebas o las bocas del abundante Nilo», así también los hombres dotados de una recia personalidad, esos hombres que, al decir de Aristóteles, han realizado algo sobresaliente y «son palmariamente melancólicos», aquéllos que tienen una vida espiritual rica y desbordada, constituyen una pequeña minoría, un reducido círculo de seres humanos sobresalientes que ejemplifican con su existencia y acceden en buena medida a la inmortalidad en el sentido heleno-latino en que ésta era considerada.

¿Ocurrirá lo mismo hoy entre nosotros? Casi recién leída esta pregunta, parecen escucharse voces airadas que reclaman a la misma ser ajena a las elementales prescripciones democráticas, resultar atentatoria de los derechos humanos fundamentales y estar teñida toda ella por el ocre color de un factor discriminador, elitesco y aristocratizante. No es, empero, prudente precipitarse al respecto.

En efecto, aunque la democracia sea, en definitiva formulación de Abraham Lincoln en 1865 en Gettysburg, «el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo», nadie desconoce que en el seno de la misma se mueven elementos, factores y segmentos de clara diferenciación y supremacía de unos hombres sobre otros, porque ésa es la condición humana, lo mismo en tiempos de Pericles, que atribuía a unos pocos la alta misión de elaborar las políticas, que en los de Schumpeter, para quien el gobierno democrático no es la ausencia de élites, sino la lucha entre éstas por el acceso al poder; y es que, en palabras de Charles Taylor, «la democracia occidental jamás estuvo escrita en los genes». Otro tanto ocurre en relación con los hoy justamente omnipresentes derechos humanos, porque los mismos no dan lugar a una

igualación obligatoria y esterilizante, sino tan sólo a la exigencia de unas condiciones que permitan a los hombres partir de una plataforma común (el principio de igualdad de oportunidades), y luego sean su capacidad, su esfuerzo y su legítima ambición los que den lugar a escalar las distintas posiciones que los mismos adquieran en la vida (no hay mayor desigualación y mayor imposible que intentar igualar forzadamente a todos los hombres).

Por todo ello, pienso que, rectamente miradas las cosas, igual que en otro lugar (*Glosario filosófico*) intentábamos darle la vuelta al apotegma de Berkeley «todos los hombres tienen opiniones, pero pocos piensan», por el de «todos los hombres piensan, pero pocos tienen opiniones», en razón de que la tenencia de una función espiritual no garantiza, ni mucho menos, el acceso a los mejores frutos de la misma, aquí también cabría ensayar una suerte similar; todos los hombres tienen temperamento, esto es, una determinada manera de posicionarse vitalmente o de ostentar condiciones humanas propias de la especie, pero carácter, ese modo de ser que singulariza a unos hombres y les imprime una condición o les otorga una vitola que permite su neta diferenciación de los demás, eso es un privilegio no al alcance de cualquiera, sino de aquellos pocos a los que el *dens sive natura* de Spinoza, sacado del contexto, permite atrapar la singularidad, la neta diferenciación y la condición de, como dice Aristóteles, «ser humano sobresaliente».

Y es que de la misma manera que Pericles en su *Oración fúnebre* abría las puertas del régimen democrático de Atenas a todos sus ciudadanos, que podían participar y juzgar las políticas, pero sólo unos pocos, los más entregados, los más capaces y, en definitiva, los mejores debían ser los que accediesen a la gobernación de los «asuntos de la *polis*»; así también, en el plano humano general, únicamente respecto a aquellos hombres que alcanzan la excelsitud, escalan las mejores alturas de la mente, destacan por sus realizaciones (Aristóteles hablaba de haber hecho algo sobresaliente en la filosofía, en la política, en la poesía o en las artes plásticas, a las que hoy, indefectiblemente, habría que añadir la ciencia y la tecnología), y muestran a plenitud que han sublimado la condición humana, cabría señalar que tienen carácter, es decir, una cualificación tal que sirve para individualizarlos, diferenciarlos y singularizarlos en el seno de la sociedad que los acoge. Curiosamente, aunque hoy se haya superado la concepción griega de un *dentón* exterior o interior al hombre que lo condicionaría en tan fuerte medida que cabe hablar de «el carácter de un hombre es su parte inmortal y divina» (Guthrie), con la posición que hemos esbozado líneas arriba, por más que nos hallemos fuera de esa visión helena tan particular que, incluso evolucionada, era capaz de decir por boca de Marco Aurelio, «basta al hombre estar con el dios que reside en su interior», no acabamos de desgajarnos del todo, aunque profundamente secularizado, del magma griego en esta materia, ya que, aunque leídas de otra manera y dotadas del sentido propio de nuestro tiempo, siguen estando presentes y merecen reflexión las siguientes palabras de Platón en la *República*: «No seréis escogidos por un *demon*, sino que lo escogeréis vosotros. Cada uno elegirá un

modo de vida, al cual quedará necesariamente ligado. La responsabilidad es de quien elige. Dios está exento de culpa».

Bajo semejante referencia, resulta difícil adoptar una posición respecto al carácter del hombre diferente de la que acabamos de anunciar nos parece es la propia en nuestros días. Ese hombre concreto que se posiciona en la vida asumiendo un determinado cometido, aspirando realizar cosas de cierta envergadura, diferenciándose del común y trazando su propio camino vital, al igual que el hombre de Platón que elige su *demon* responsablemente y el «hombre melancólico» de su discípulo Aristóteles, es un hombre que ha encendido una luz especial, está dotado de una llama orientadora, y adquiere un carácter que lo predetermina hacia su destino, destino que va ínsito y emana de manera natural precisamente de ese carácter que lo alumbra, ya que «carácter es destino».

Si las cosas funcionaran de la manera que proponemos deberían apurarse hasta sus últimas consecuencias. Si sólo unos pocos hombres tienen carácter, por más que todos estemos dotados de temperamento, y es en función de dicho carácter cómo se condiciona el destino, parece debería concluirse que únicamente aquel selecto grupo de los que tienen carácter estaría construyendo su propio destino o, quizá, de manera lógica más rigurosa, sería el exclusivo grupo abierto a la consecución de un destino. Igual que antes respecto al carácter, suena duro y aristocratizante reservar el destino a unos pocos privilegiados. No vamos a repetir argumentos, pero sí a puntualizar algunos extremos particulares.

Destino, en el sentido de que nos ocurran determinadas cosas que al final de la existencia quepa compendiar en un «así fue su vida» o «esto fue lo que hizo», tenemos todos, salvo el que muere al nacer o no alcanza la edad de la independencia mental. De una forma u otra, todos hacemos determinadas cosas, enfrentamos retos, asumimos proyectos y conocemos el éxito o el fracaso en nuestras realizaciones, pero ¿cabe decir que ello es el destino de un concreto ser humano? Pues sí y no. Sí, desde el ángulo de que cada vida es una vida singular e irrepetible, incluye un propio camino que uno debe transitar y se consuma en un conjunto mayor o menor de actuaciones y de resultados. Y no, desde el punto de vista de esos millones de vidas «iguales», que no contienen factores de singularización suficientes y destacados, no descuellan de lo anodino e intrascendente, y acaban como previsiblemente se sabía iban a acabar, porque difícilmente cabrá hablar de destino respecto a quien no se plantea construir, diseñar, formular o realizar algo que descanse en su propia singularidad, arranque de sus propias fuerzas y persiga la actuación diferenciada. Cuando Julio César, en Gades y ante el monumento funerario a Alejandro Magno, reflexiona sobre la vida de uno y otro, y, acongojado, lamenta hallarse próximo a cumplir cuarenta años y no haber hecho todavía nada para merecer la inmortalidad, está representando de la mejor forma gráfica posible lo que se comenta: que tiene un nivel de exigencias, un ansia de realizaciones y unas aspiraciones vitales que, entonces como ahora, no cabe nominarlas de otra manera que no sea la del término

«*carácter*» (*nomina numina*). Cuando se está adornado de tal condición o cuando se posee semejante circunstancia, ¿qué duda puede haber de que en su seno y por obra de ella misma se está forjando el «destino» de su titular? Ese Julio César que se lamenta y abruma, lo hace, precisamente, porque tiene «carácter», y porque tiene carácter, está abocado a un «destino», que emana *naturaliter* de semejante condición que lo adorna, pues de la misma manera, pensamos, que sólo en condiciones muy específicas y determinadas cabe hablar de hombres dotados de carácter, así también respecto a los mismos cabe decir que están abocados a su destino y que éste, en buena medida, es obra, fruto y conclusión de aquél. Mientras todos los hombres tienen temperamento, que atañe al cuerpo, tan sólo unos pocos tienen carácter, que concierne al alma.

Respecto al común, aunque, como decíamos, de ninguna manera sería posible decir que no cumplieron su vida, plasmaron determinadas cosas y aspiraron a otras también señalizadas, en cuanto no provistos de carácter sino de mero temperamento, no cabe atribuirles destino, sino tan sólo realización de su vida, agotamiento natural y conclusión de sus días de acuerdo a estereotipos que no son de su propia instauración sino comunes y mecánicos. *Nemo dat quod no habet,* y, en consecuencia, si «el carácter del hombre es su destino», de la misma manera que el hombre adornado de carácter tendrá también destino y éste emanará de la simple actuación de aquél, pues viene impulsado y caracterizado por su impronta, así también cuando no se ostente carácter el destino desaparece, ya que el mero temperamento no es suficiente para impulsarlo, y lo que se produzca fruto de su presencia no tendrá la entidad precisa como para que pueda caracterizarse de «destino». Carácter y destino, destino y carácter, son partes de un todo, piezas complementarias de un conjunto que sólo puede darse cuando las dos resulten plenamente operativas, ya que sin carácter no hay destino y sin destino no es posible contemplar la presencia del carácter. Guardadas las oportunas distancias, casi cabría hablar de «completud» en el supuesto que nos ocupa, ya que la misma, según nos enseña el «dulce profesor» Kant, no es otra cosa que la «interconexión de los conceptos dentro de un sistema».

Y en esto, aunque pueda parecer un tanto paradójico, quizá sea en la filosofía pragmatista americana, ésa que la refinada *philosophia pe-reunís* europea, podríamos decir, recordando a Antonio Machado, desprecia en la misma medida que la ignora, donde encontremos algunas de las muestras más destacables de lo que venimos diciendo y sosteniendo. Cuando Ralph W Emerson nos dice que «la mayor empresa que tiene ante sí el mundo, por su esplendor, por el ámbito que abarca, es la formación de un hombre», o «siempre hay lugar para aquello que es superior»; y cuando el maestro pragmatista John Dewey revela que «cada espíritu construye para sí una casa, y más allá de esta casa un mundo, y más allá de su mundo un cielo»: ¿a quiénes se están refiriendo, a quiénes aluden, a los hombres en general e indiscriminadamente o a aquellos selectos hombres que se han impuesto el reto de la superación?, pues ellos son norteamericanos e igualitarios (Alexis de Tocqueville,

con visión profunda y anticipatoria, decía en la década de los treinta del siglo XIX que «los Estados Unidos no necesitaron hacerse iguales porque nacieron iguales»). A mí me parece que a los segundos y no a los primeros, ya que los humanos que están abocados a la consecución de esos altos objetivos que enuncian Emerson y Dewey, desgraciadamente, no podemos ser todos, no es posible se extiendan a todos y cada uno de los miembros de la especie, sino tan sólo unos pocos, unos cuantos ejemplares aislados que se marcan en sus vidas unas aspiraciones, unos desafíos y unas metas que, con toda evidencia, trascienden al común y dan lugar a la conformación de un grupo selecto, conductor, ejemplar y ejemplificante, privilegiado y diferenciado. Considerar, tal como defiendo, que cada uno de ellos está provisto de «carácter» y que en función del mismo construye su «destino», no creo suponga vulneración esencial del pensamiento de Heráclito «el carácter del hombre es su destino», ni tampoco exceso de interpretación y de adaptación cuando sostengo que así debe contemplarse en los actuales tiempos a la hora de aplicarlo a nuestras vidas.

Y llegados a este punto, ya sería posible terminar el comentario interpretativo-adaptativo del texto de Heráclito. Pero, pienso, pueden hacerse todavía algunas añadidos clarificadores. Se ha visto en el mundo griego cómo de una posición fatalista, en la que nadie hace nada ni le sucede nada que no esté predeterminado por su destino, que, de ordinario y respecto a los más señeros héroes, trazan los propios dioses, tal como vemos en Homero y Hesíodo, se pasa a otra, en la que las determinaciones humanas se atribuyen o cobijan bajo la divinidad personal o *dentón* que sobrevuela a cada persona, y aun a una tercera, en la cual del *dentón* se ha interiorizado y transformado en el carácter del hombre, algo esto último que cristaliza con nitidez en Heráclito en el pasaje que estamos estudiando: «Heráclito ve correctamente —escribe Gadamer al respecto— que el destino humano no está troquelado por la guía de un *dentón*, sino por la que cada uno lleve de su propia vida (*ethos)*».

Así había de continuar después, tras los mundos heleno y latino, en el universo cristiano, bajo el nuevo imperativo de que cada uno responde de sus propios actos y labra su destino según cuál sea su forma de ser y de comportarse. Pero no se crea que el pasado estaba definitivamente arrumbado y ya no iba a reverdecer jamás, pues de manera periódica levanta cabeza y consigue dotar de vida a sus viejos predicados. A este respecto, la Reforma protestante, que tan favorables efectos tuvo en algunos aspectos del «despegue» humano (por ejemplo, creando la figura del «discrepante legítimo» o consagrando la fórmula «se deben tener los mismos derechos públicos aunque se profesen creencias distintas»), nos proporciona distintas muestras de ese reverdecimiento de la vieja idea de que no debe hacerse al hombre responsable de su propio destino. Así, el calvinismo y, en general, todas las corrientes protestantes fundamentalistas, sostuvieron que el destino humano, en especial la determinante salvación o condenación del creyente, no está sujeta a los comportamientos del hombre, ni éstos son algo respecto a los que el mismo posea libertad absoluta de

elección, sino que está predeterminada desde el instante mismo del nacimiento. Dios estatuye al nacer quiénes se salvarán y quiénes se condenarán, y, en consecuencia, de poco servirán los esfuerzos para mutar la determinación divina; con la circunstancia añadida de que semejante resolución de Dios se manifiesta en la vida de los elegidos a través de signos visibles e indicadores, tales como la voluntad de trabajo, el espíritu emprendedor y el éxito en las actividades económicas, que tan bien supo captar y reflejar Max Weber en su importante obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

En nuestros días y en Occidente, en un ambiente en el que se han enfriado sobremanera los ardores religiosos tradicionales y el hombre se desinhibe de tantos clichés, a la par que cae bajo los dictados de las modas y captaciones publicitarias más variadas y extravagantes, también en la materia que nos ocupa («el carácter del hombre es su destino»), de manera constante, se observan reflejos de las viejas concepciones que van desde el fatalista e inmodificable «todo está determinado por el destino», hasta la adscripción a movimientos religiosos, posturas éticas o amalgamas mágico-esotéricas que dotan a sus seguidores, ora el concurso de divinidades y genios menores, ora la ilusión de una portentosa personalidad capaz de recrear el universo entero, ora la aceptación de que somos míseras hormigas que escasamente alcanzamos a mirar al cielo.

Dentro de ese maremágnum de prédicas orientalistas en su gran mayoría, muchos occidentales, esnobistas unos y sinceramente convencidos otros, arrancan de su personalidad histórica, a la que tanto ha costado alcanzar el logro de que «el hombre haya conseguido por primera vez caminar sobre su propia cabeza» como dijera Hegel, trazos, escamas, cortezas y adherencias de diversa clase, y, entre ellas, ese factor tan esencial y apreciable, que a partir de Heráclito asumimos, consagrado en la máxima «carácter es destino», esto es, que en medida apreciable el destino de las personas capaces de tenerlo se lo construyen ellas mismas, simplemente poniendo a operar su propio carácter. Renunciar a esta «conquista», dar pasos atrás respecto a ese «logro» y volver a extraer del hombre la convicción de que al menos algunos alcanzan a fabricar su destino mediante la puesta en marcha de sus más entrañables determinaciones, no es algo que merezca ser alabado y, mucho menos, imitado. Y es que, con frecuencia, ante el desbarrar, la poca altura y la desorientación creciente que nos invade, en ocasiones resulta difícil no suscribir la cínica observación de Chesterton, «la inteligencia existe incluso en la *intelligentsia*», y no coincidir con su demoledora afirmación «los tiempos modernos se han vuelto insoportablemente estúpidos para las personas inteligentes».

Otra consideración final que considero debe hacerse en relación con la operatividad actual de la fórmula heracliana, en sentido diametralmente opuesto al que se acaba de exponer, es la referente al sobredi-mensionado que siempre se ha hecho de aquélla, hasta el punto de que, en ocasiones, se sobrepasa con notorio exceso los naturales límites de la misma. Me refiero a lo siguiente: cuando en

nuestros días se gozan-padecen los efectos de concepciones enaltecedoras de lo humano que beben en fuentes tan exultantes como las de «el hombre es un fin en sí mismo» (Kant) o «el hombre es lo único existente» (Heidegger), se explica que en la materia que nos ocupa haya quienes consideren que en la construcción de nuestro propio destino sólo opera la persona concreta que lo está haciendo, y tan sólo hay que contar con la disposición interior, con nuestro carácter o modo de ser que nos lleva a hacer algo en una dirección o en la contraria.

Si bien la postura antes comentada merece crítica y abandono por su carácter derrotista y por renunciar a uno de esos grandes logros que el hombre occidental ha alcanzado tan trabajosamente, nada más y nada menos que, en cierta medida, hacernos dueños de nuestro propio destino, ésta que ahora pasamos a considerar, la de que el hombre levanta con sus solas manos el edificio de su futuro, también adolece de severos defectos e insuficiencias, en especial, los de arrogancia, desmesurado optimismo e ingenuidad.

En primer lugar, porque nuestra propia vida es menos nuestra de lo que tendemos a pensar. Otros muchos seres nos acompañan en el desenvolvimiento de la misma y nos reclaman con justeza porciones importantes de su totalidad. Personas ligadas a nosotros con uno u otro afecto, desde las que amamos y nos aman con amor erótico, filial, paternal o fraternal; amigos que se consustancian con nosotros y con los que nos consustanciamos; enemigos, adversarios y contrarios, con los que peleamos, perseguimos, hacemos centro de nuestra venganza y procuramos vencerlos; compañeros profesionales, de partido, ideológicos, de religión o de doctrina, que, voluntaria o involuntariamente, destilan sus efluvios hacia nuestra persona: todos y cada uno de ellos forman parte de una inmensa malla de relación de la que extraemos po-sicionamientos, reacciones, conductas y actitudes que tanto tienen que ver en el moldeamiento de nuestra personalidad.

En efecto, el destino de todas y cada una de las personas que, por estar dotadas del pertinente carácter, proceden a su elevación, en ningún caso sería el mismo del que acaba siendo sin la presencia y concurso, en lo positivo y en lo negativo, de ese conjunto de seres, incluidos los que pueblan el mundo de nuestros sueños nocturnos, que consciente o inconscientemente nos aportan tantos materiales, inciden en una determinada dirección, nos apartan de otra o coadyuvan en la instauración de una tercera. El destino es nuestro, pero, como decimos, menos nuestro de lo que pudiera parecer, e, incluso, de lo que en tantas ocasiones se está dispuesto a reconocer o asumir. Lo admitamos o no, en nuestras vidas somos tributarios de tantos otras vidas ajenas, dependemos en tal medida de los demás y succionamos con tal fuerza las vivencias de otros, que lo verdaderamente sorprendente sería que fuésemos capaces de construir esa «casa» de que nos habla Dewey con nuestras solas fuerzas.

Y, en segundo término, porque, junto a los que nos rodean y rodeamos, y a nosotros mismos, está un tercer «personaje», un omnipresente y todopoderoso factor que incide de manera inexcusable en nuestras vidas y, por tanto, en el destino de

aquellos que merecen tenerlo *stricto sensu*: el azar, suerte, acaso o sino. En qué medida la vida humana está configurada por el azar, no es posible determinarlo y, menos, predeterminarlo, pero pocas dudas puede haber de que el mismo resuelve, de esa forma ciega e insensible con que opera la naturaleza, en numerosas ocasiones aspectos de nuestras vidas que no acertamos, no supimos, no queremos o no llegamos a resolver. Aunque es obvio que nadie puede confiar su existencia al azar, ya que si lo hiciera esa existencia dejaría de ser humana, lo cierto es que en muchos casos nos atribuimos hazañas que no son nuestras, sucesos en los que no participamos y acontecimientos que «cayeron del cielo»; y, en consecuencia, en tales supuestos, aspectos que pueden ser las claves de nuestra personalidad y piedras sillares de nuestro propio destino, no son creación personal, no son obra de un determinado carácter, ni proyección vital de un modo de ser específico, sino tan sólo circunstancias fortuitas que el poderoso dios Azar ha depositado en nuestras vidas. Cuando impotentes, fracasados o desesperados nos acogemos al «que sea lo que Dios quiera», debemos saber que estamos delegando la edificación de parte de nuestro futuro o destino a la casualidad, al ciego discurrir de los acontecimientos.

13.
«LA ARMONÍA INVISIBLE ES SUPERIOR A LA VISIBLE»

La armonía (*harmonía*) forma parte del equilibrio natural de las cosas, de las mejores realizaciones humanas y de ese afán permanente de los hombres de hacer que su visión global aparezca teñida por una nota de pacificidad íntegra e integradora. Un ser armónico, un vivir armónico y un actuar armónico han constituido siempre en el milenario desarrollo espiritual de la humanidad uno de esos grandes objetivos, no necesariamente buscados de manera expresa, que la enaltecen y la dotan de uno de sus signos indicadores más representativos y valiosos. Al fin y al cabo, el aspirar, el encontrar y el conseguir una «conveniente proporción y correspondencia de unas cosas con otras», hablan de un esfuerzo en pro de la perfección que enaltece al hombre mucho más que otras experiencias, otros anhelos y otros afanes, porque lo armónico está cerca de lo bello, y «la belleza —escribe Martin Heidegger— es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento».

La armonía es predicable prácticamente respecto a todo, tanto espiritual como material. Anida en el seno del hombre, como uno de esos telúricos requerimientos que le impulsan en esa dirección, aflora a través de sus manifestaciones intelectuales más delicadas, como la música y la poesía, se plasma en afanes metafísicos-materiales tan significativos como la arquitectura, la pintura, la escultura o la ingeniería, adelanta sus requerimientos y pretensiones en la esfera global de la totalidad de la vida humana (¿puede alguien ser un gran hombre sin alcanzar la armonía en su existencia?), y, quizá, más que en cualquier otro orden, asume su máxima expresión en la filosofía a través de la completud, que, como enseña el genio de Immanuel Kant, «es únicamente posible mostrando la interconexión de los conceptos dentro de un sistema».

El texto de Heráclito, «la armonía invisible es superior a la visible», que otros traducen, «ajuste inaparente, mejor que el aparente» (García Calvo), en el fondo equivalente pero de menos llamativa expresión, fue uno de esos fragmentos que justificaron su tradicional fama de oscuridad, y confundió, muy especialmente, a los primeros pensadores de la Antigüedad que pusieron sus ojos reflexivos en ellos. Anaxágoras considera que «vislumbre de las cosas ocultas son las que se muestran», algo que pondría la armonía visible al servicio, como medio de manifestación y conocimiento, de la armonía invisible, probablemente la atinente a la divinidad y sus atributos. Idea de la que participa también Solón cuando considera que «se conjetura lo invisible a partir de lo visible», que torna la armonía perceptible en instrumento para la captación y entendimiento de la armonía no perceptible.

De manera mucho más amplia, confusa y contradictoria, escribe al respecto Hipócrates: «Pero los hombres no saben de investigar a partir de las aparentes las cosas inaparentes, pues no se dan cuenta de que están usando de artes asemejadas al modo de ser humano. Que es que la mente de los dioses les ha enseñado a imitar lo que de los dioses era propio conociendo lo que hacen y no conociendo lo que imitan. Pues todas las cosas son iguales siendo desiguales, así como concordes siendo discordes, conversantes sin conversar, dotadas de juicio siendo sin juicio, contrapuestas la manera de ser de cada uno al estar conforme, ya que ley (*nomos*) y natura (*physis*), que son con las que llevamos a cabo todas las cosas, no están de acuerdo entre sí al estar de acuerdo». Amalgama, no siempre clara y ordenada, de aspectos muy variados que, no obstante, puede servir de pórtico para cobijar la sentencia de Heráclito, aparte de recoger y sintetizar buena parte de la radical doctrina del *sophos* de Éfeso sobre la *coincidentia oppositorum*.

No mucho más clarificador resulta el siguiente texto de Plutarco: «Pero del alma no hay nada que sea acrisolado y puro de mezcla ni queda aparte de las demás cosas, pues ‘ajuste aparente’, según Heráclito, en el cual ajuste las diferencias y las otredades el Dios que combina las ha ocultado y sumergido». Pero, quizá, quien más haya contribuido a semejante confusión sea el propio autor de quien recibimos el fragmento heracliano (san Hipólito), que lo comenta de la siguiente manera: «Y es que es inaparente Dios, invisible, incognoscible para los hombres en aquellas palabras ‘ajuste aparente’. Ensalza y mira con más admiración que lo que se conoce lo incógnito y no aparente de su poder». Y, poco después, remata: «Así Heráclito en cuento igual pone y aprecia las cosas aparentes que las inaparentes, como si reconocidamente vinieran a ser una misma cosa lo aparente y lo inaparente, ¿pues cuál es el ajuste o armonía?» (traducciones del profesor Agustín García Calvo). En fin, Platón es su *Timeo* resume: «Concluyamos que la madre de lo visible es una cierta especie invisible que participa de lo inteligible de la manera más paradójica y difícil de comprender», que tampoco aporta mayor luz iluminadora sobre la materia en consideración.

Y es que es cierto que existe una armonía que percibimos a través de nuestros sentidos, muy especialmente la vista, y otra que no percibimos pero entendemos a la manera de Parménides («mira lo ausente de los sentidos y, sin embargo, presente en el entender»). Relacionar esta última con la divinidad es una forma de trastocar la cuestión, de sacarla de marco y, probablemente, de hacerla inútil para la recta inteligencia del supuesto, ya que si, según san Hipólito, Dios invisible e incognoscible para los hombres, ciertamente sea armónico y constituya la más superior de todas las armonías, pero la misma resultará imposible relacionarla, compararla y ponerla en juego con las otras armonías emanadas o ínsitas en el hombre, aparte de entrar en una cierta contradicción con la armonía del Cosmos y de la Naturaleza que, obras de la Deidad, también son armónicas y, en alguna medida, resultan perceptibles por la sensibilidad humana.

Dos cuestiones, pues, nos asaltan en esta primera consideración de la materia. La inicial haría referencia a si toda la armonía invisible hay que relacionarla, *ex necessitate*, con la idea de Dios. Si la divinidad es el *ens perfectissimun* que recoge, compendia y sublima todas las cualidades, parece obvio que, por definición misma, deba considerarse también como acogedora del bien superior de la armonía, por más que, a la manera de los teólogos medievales, se distinga entre sus atributos trascendentales (*unum, verun bonum*) y los atributos propios del ser personal (*sapiens, amans, harmoniens*), ya que, como ingeniosamente aducía Nicolás de Cusa, *Deus, complicatio mundi; mundus, explicatio Dei*. Pero de ahí no debe deducirse que toda la armonía invisible se compendia en Dios, y, en consecuencia, ya no haya otra manifestación de la misma fuera de la divinidad.

Es más, rectamente miradas las cosas en su plano estrictamente conceptual, quizá la armonía de Dios no fuera la armonía invisible por excelencia, sino la más «visible» de todas las armonías, ya que mientras sus otros atributos resultan inaccesibles no sólo sensorial sino también conceptualmente (¿cómo captar a través de la mente humana la omnisciencia, la omnipotencia y la omnipresencia de Dios?), puede entenderse a la perfección, es más, resulta «visible» en cuanto mero resultado u obligada concatenación de otras circunstancias, que ese Dios que no vemos y reúne el *summun* de las perfecciones haya de devenir armónico, ya que resultaría una contradicción insuperable considerar que el *ens perfectissimun* no fuera armónico *ex natura*. Bajo ese aspecto, y rozando un tanto lo esperpéntico y hasta lo extravagante, podría afirmarse que de todas las notas invisibles de la divinidad, ésta, la de la armonía, resultaría la única «visible», ya que el simple rigor conceptual y la lógica elemental fuerzan a considerar que un conjunto de atributos sobresalientes no puede presentarse en forma alguna que no sea la de la armonización de todos ellos. ¿Cabría llamar Dios a quien, recogiendo todas las perfecciones, no las unificase y compactase bajo el sello de la *harmonía*? Dios sin armonía no es Dios.

La segunda cuestión vendría de la mano de esta primera, y consistiría, una vez rechazada, puesta en su sitio o reducida al absurdo dicha primera cuestión, en elucidar de qué manera se relacionan la armonía invisible y la visible, si es posible entrar en la comparación y contraste de las mismas, y si, igual que hace un instante reseñábamos una hipotética contradicción en la idea de representar en Dios la máxima manifestación de la armonía invisible, acaso nos ocurriría algo similar al tratar de encontrar fuera del ámbito divino situaciones, estados y aconteceres bañados por el toque mágico de la armonía, particularmente en los campos de lo material, lo perceptible y lo comunicable, pues si, por definición, todas las notas trascendentes tienen difícil encaje con la realidad de las cosas, quizá sea ésta de la armonía una de las que más, si no la que más, se resista a quedar encajada bajos unos calificativos (visible o invisible) que no se adecuan con facilidad a la realidad de las cosas.

Quiero decir, que, quizá, tropecemos con una doble dificultad de complicada superación. Si uno encuentra o, mejor, siente armónica una composición musical, una

obra de arte o una producción escrita, la armonía percibida, ¿está en esas realizaciones o constituye un añadido que realiza el perceptor sensible? Esto es, en presencia de la verdad, de la bondad o de la belleza, hay, podríamos decir, una base más objetiva, en cuanto existe un *corpus* referencial que se entraña con la sustancia misma del valor resaltado, en cambio cuando respecto a algo decimos que es armónico, semejante vinculación se rebaja de manera sensible y aun puede llegar a desaparecer. Quizá sea así porque en materia de armonía haya un componente inasible que no se da con la misma fuerza en esos otros sectores de la verdad, la bondad o la belleza, y por más que David Hume haya defendido que «la verdad es discutible, mas no el gusto».

Por otro lado, si, por ejemplo, ante una audición musical concluimos que la misma es bella o hermosa, ¿quitamos, ponemos o cambiamos la sustancia del suceso cuando añadimos que la composición es también armoniosa o armónica? ¿No será que la armonía es factor inexcusable y punto de referencia inevitable para que pueda hablarse *per se* de obra literaria, musical o artística, mientras que añadir que la misma es verdadera, buena o bella implica una cualidad sobrevenida y yuxtapuesta que, en consecuencia, puede darse o no darse? Esto es, la armonía sería un presupuesto para que quepa considerar que un determinado acontecimiento puede catalogarse de una u otra manera, pues sin la misma no sería ni siquiera posible estimar que se pueda dar ese paso ulterior.

Pero si ello fuera así, de inmediato nos asaltaría un problema de muy difícil y aun imposible superación. ¿Cómo hablar de una armonía visible y otra invisible cuando la misma es pieza componente inexcusable de cualquier realidad que luego queramos exaltar diciendo que es justa, buena, verdadera, bella o superior, y, en consecuencia, parece constituir la argamasa, la arcilla imprescindible para que se construya la vasija exaltada? El *tractus* podría ser: primero, la armonía o equilibrio de los elementos componentes de cualquier obra; luego, su catalogación como obra de arte, literaria o musical valiosa de una u otra manera.

¿Se referirá Heráclito cuando emplea la expresión «armonía invisible» a la armonía divina? Aunque él no precise en forma alguna y por más que no sea frecuente en sus textos conservados referencias a la armonía (es más cuando utiliza este vocablo no lo hace con relación a Dios sino en alusión a las cosas materiales, como ocurre en el fragmento, ya estudiado en este libro, donde habla de que «de la diferencia surge la más bella armonía»), lo cierto es, según se ha tenido ocasión de considerar líneas arriba, que los autores clásicos que se ocupan de esta materia dan por supuesto que el texto concierne, *expressis verbis*, a la armonía de Dios. Y no parece ser otra, la opinión dominante en la doctrina moderna, como cuando Snell afirma tajantemente: «Para Píndaro lo divino es todavía visible, descriptible, mientras que para Heráclito es algo abstracto que se distingue del mundo sensible. Le importa más la armonía invisible que la visible. Pero ambos poetas (*sic*) tienen en común que buscan la unidad de lo divino, a lo que sólo se accede mediante un trabajo espiritual

personal».

Que para Píndaro, igual que para Homero y Hesíodo, lo divino sea todavía visible, no es una forma de hablar, sino una realidad innegable, sencillamente porque los tres extraordinarios poetas están trabajando en la «edificación» del Olimpo griego, en cuanto dotadores, según expresión de Heródoto, de los dioses familiares y ciudadanos de los helenos. Basta leer la «Biblia de Homero» (la *Ilíada*) para percatarse sin esfuerzo alguno, para comprobar la soltura y familiaridad con que el gran vate épico se mueve en las esferas divinas. Que en tiempos de Heráclito ya no sucediera así, es perfectamente comprensible, porque han ocurrido, están ocurriendo y continuarán ocurriendo sucesos intelectuales, entre ellos, y de no menor importancia, el auge de la filosofía, tan debeladora de lo religioso («la filosofía desalojó a los dioses griegos del Olimpo», Snell), con aportaciones al respecto como las de Jenófanes, Demócrito o Protágoras; por lo que se entiende sin dificultad que el maestro de Éfeso sólo parezca atribuir implícitamente la armonía invisible a la divinidad.

Digo «parezca» (*esse videatur*), porque no es claro, ni mucho menos, que sea así, ya que, según lo apuntado anteriormente, la idea de que en Dios se compendia, concentra y sublima la armonía invisible es casi una tautología y hasta una petición de principio, pues, si es Dios, por definición, debe ser armónico, y si está dotado de armonía, ésta no puede ser invisible, sino necesaria y plenamente visible, podríamos decir, hasta ostentosamente perceptible.

Con un factor añadido inevitable, y es que si las cosas se presentaran así, ¿cabría considerar con Heráclito, que la armonía invisible es superior a la visible? De ninguna de las maneras, porque resultaría que la armonía visible por excelencia, la «reina» de todas las armonías visibles sería la divina, y, en consecuencia, parece debería trastocarse la proporción heracliana en el sentido de que la armonía visible es superior a la invisible. Algo que aunque, de entrada, no suena necesariamente mal, plantea, sin embargo, un problema metafísico de cierta importancia, ya que para el pensamiento filosófico de todos los tiempos el reino de lo trascendente se coloca, *ex definitione*, por encima del de lo intrascendente. Pero no adelantemos los acontecimientos.

Cabe otra contemplación del fenómeno de la armonía invisible distinta de la que la liga a la idea de Dios, pues en ésta, aparte de los argumentos que se acaban de explicitar, hay otro factor, al menos dudoso, cual es el referente a que si la armonía invisible fuera la divina, quizá debería pensarse que la superioridad de la armonía invisible que proclama Heráclito no sería por la primacía *eo ipso* de la misma, sino por la poco concluyente razón de que se impondría externamente por la magnificencia y supremacía total de su titular. Sabido es que, con el testimonio expreso de Platón y Aristóteles, desde siempre se repite reiteradamente que el comienzo de la reflexión filosófica y del pensamiento trascendental viene determinado por la admiración y el asombro que el Cosmos todo y la Naturaleza toda

producen en la mente indagadora del hombre naciente: «el cielo estrellado sobre mi cabeza» de Kant y el espectáculo de una naturaleza terráquea que maravilla, deslumbra y, en ocasiones, aterra a la criatura humana. El Cosmos en su inmensidad y grandeza inconcebibles, pero «inteligible» según estima Einstein, y la Naturaleza, tan poderosas y avasalladora que lleva a Francis Bacon a recomendar *natura parendo vincitur*, son, esencialmente armónicos. Están programados de tal manera, resultan tan equilibrados hasta en sus grandes convulsiones y cambios, y siguen un orden, preestablecido o no, con tanto rigor y permanencia, que lo mínimo que cabe decir respecto a ambos entes es que en ellos está omnipresente la armonía.

Hannah Arendt lo ha expresado con bellas palabras al resaltar que el asombro que pone en marcha el pensamiento no es la confusión, la sorpresa o la perplejidad, sino el asombro admirativo ante el orden que ejemplifican las cosas del mundo. Y añade: «La filosofía se inicia con la toma de conciencia de este orden armónico visible del Cosmos. El filósofo se maravilla ante la *armonía invisible*, que, según Heráclito, es *superior a la visible*».

Si se observan bien las cosas, aunque por otro camino, volvemos al mismo planteamiento que nos acaba de ocupar respecto a la armonía invisible de Dios. De la misma manera que la divinidad atesora una superior armonía invisible, así también el Cosmos y, por ende, la Naturaleza, en cuanto parte integrante del mismo, esconden asimismo otra particular armonía invisible, quizá porque, como escribe Gómez Caffarena, «Dios no sólo se identifica con el Cosmos, sino que el Cosmos sólo existe por Dios», y, en consecuencia, según sostiene Spinoza, *Deus es causa omnium, sed immanens*.

Pero, no obstante la aparente similitud, la situación no es exactamente igual, ya que mientras la supuesta armonía invisible de Dios resulta rechazable conceptualmente en los términos expuestos *ut supra*, en cuanto su «visibilidad» se nos pone de manifiesto irrefragablemente a través de la fuerza de la lógica conceptual, la «visibilidad» del Cosmos y de la Naturaleza, no sólo nos vendría dada mediante el juego del todo y la parte y de la causa y el efecto, sino que además vendría ratificada por los conocimientos y saberes de los hombres. Que el Cosmos y la Naturaleza son armónicos, pero armónicos visibles, deriva tanto del argumentario lógico-científico que nos ha permitido penetrar sus secretos, desde el «he medido los cielos» de Kepler hasta el «enigma grande y eterno pero accesible a la inspección y al pensamiento» de Einstein, y hasta el simple dato fáctico de que con nuestros ojos (ese ojo humano que si «no tuviera algo del sol en sí nunca podría ver el sol», en genial reflexión de Goethe) la presencia y curso de los astros celestes y el desarrollo de los fenómenos naturales contemplamos.

Tendríamos, por tanto, que igual que antes se nos «caía» la armonía invisible de la divinidad, ahora se nos viene abajo también la armonía invisible del Cosmos, una porque no resiste el mero juego de la coherencia conceptual y la otra porque se arruina ante la sola actuación de los sentidos humanos. ¿Quedaría con ello anulada la

presencia y aun la posibilidad misma de la armonía invisible dentro del juego de categorías que construye y utiliza la mente humana? Pienso se trataría de algo en exceso drástico, de una eliminación innecesaria, de una exclusión sin resultados positivos y, sobre todo, de una mutilación que entraría en conflicto con sensaciones que experimentamos los humanos de manera natural y no están reñidas con nada fundamental, y que sustrae más de lo que aporta.

En efecto, podría pensarse que a la poderosa inteligencia humana, pero no tanto como para resultar ella misma «inteligible» (*Glosario filosófico* y *La bendición-maldición del pensamiento*), nada le resulta invisible en la esfera de la armonía de los cuerpos, ora con la ayuda de sus sensibles sentidos nutrientes que aportan los objetos a la sensibilidad humana, ora a través de ese aparato conceptual poderoso que se muestra capaz de desvelar misterios y enigmas. ¿Qué adelantaríamos con ello, salvo la evanescente arrogancia de considerarnos «cocreadores» y «aprendices de brujos»? Y, sobre todo, ¿cómo eliminaríamos la evidencia de que hay situaciones de armonía que no nos resultan visibles, tanto en el plano de los sentidos, como en la esfera de los planteamientos lógico-conceptuales? Pues una cosa es que quepa dudar de que en los campos tradicionales de la armonía invisible, el de Dios y el del Cosmos, la misma resulte realmente tal, y otra, particularmente diferente, que por obra de semejante debelamiento la armonía invisible desaparezca sin más de nuestra pantalla de observación. Ello, que no produciría ningún efecto positivo reseñable, provocaría, empero, el enfrentamiento con situaciones que, aunque no tengan la entidad de las dos reseñadas, sí tienen importancia y, sobre todo, resultan reales, según tendremos ocasión de considerar más adelante.

¿Por dónde iría la indagación de esas hipotéticas armonías invisibles, una vez descartadas las dos tradicionales? Sin perjuicio de que aspectos específicos de la idea de Dios, del Cosmos y de la Naturaleza puedan prestarse, sin caer en la incoherencia y en la anfibología, a consideraciones reflexivas atinentes al mundo de la armonía invisible, yo reduciría la observación al hombre mismo, y no sólo porque, en reveladora afirmación de san Agustín, es lo más próximo que tenemos a nosotros mismos, sino, además, en razón de que, extraordinariamente, en el hombre se compendian todos los misterios, todas las sospechas, todas las incertidumbres, todas las ambivalencias, todos los interrogantes, todas las dudas, todas las disimilitudes, todas las contradicciones y todos los enigmas que imaginarse puedan, y, desde luego, me quedo muy corto en el enunciado de esa cadena de cosas sorprendentes, quizá porque, como aventura George Steiner, «el dominio del pensamiento, de la misteriosa rapidez del pensamiento, exalta al hombre por encima de todos los demás seres vivientes, (aunque) lo deja convertido en un extraño para sí mismo y para la enormidad del mundo». Ese *homo absconditus*, siempre en potencia y nunca en presencia.

El hombre aquiniano *compositum ex anima et corpore*, *soma* y *psyché* en la versión griega del fenómeno humano, es un complejo tan extraordinario hacia arriba

y hacia abajo que, en ocasiones, no se puede evitar la tentación de considerar si en el mismo ese equilibrio global que todo lo preside y en el que, teóricamente, todo está inmerso, no quiebra o, al menos, se sitúa en situación comprometida cuando entra en acción esa «tormenta que barre nuestro planeta», como le gustaba a Heidegger nominar al hombre. Pues bien, aun dejando ahora aparte, porque ya lo hemos considerado en otros lugares, la problemática del engarce, relación, inteligencia y comunicación entre el alma y el cuerpo, ya que, como advertía al respecto san Agustín, «el modo en que el alma está unidad al cuerpo es completamente admirable, no puede ser comprendida por el hombre, y, sin embargo, es el hombre mismo», y siglos después repetiría el escocés David Hume, «no hay en toda la naturaleza algo más misterioso que la unión del alma y del cuerpo», situación que, con relación al tema que nos ocupa, permitiría también abordar perfectamente la problemática de si semejante relación alma-cuerpo es una relación armónica y de si dicha armonía, caso de darse, es visible o invisible, sí vamos a reflexionar en este lugar sobre el carácter que presentará la supuesta armonía, primero, en relación con el cuerpo, y luego, respecto al alma.

Mientras en el alma todo es interno, etéreo e ilocalizable (¿hay algo más grosero que situar el alma en el cerebro y concluir, en un estricto plano materialista, que éste produce el pensamiento como el riñón la orina o el hígado la bilis?), en el cuerpo la situación se complica un tanto, porque los hombres tenemos un cuerpo exterior materializado en órganos y perceptible por los sentidos, y otro cuerpo interior que tiene una parte orgánica y otra funcional, que, en principio, no es asequible a la percepción, aunque los grandes adelantos en técnicas y aparatos de introspección han desvelado ampliamente la *terra ignota* de nuestro organismo, por más que la parte química-funcional continúe presentando severas resistencias a su comprensión plena. Fijémonos en una y otra desde el ángulo de la armonía.

Que exista armonía entre las partes componentes de nuestro cuerpo externo no creo sea algo que amerite mayor disquisición y, menos, disputa. Nuestros órganos exteriores se interconectan, actúan de consuno, se complementan y conjuntan de tal manera que causan asombro y admiración, no menos cualitativamente que el que suscita a la mente humana el orden y el equilibrio que encontramos en las cosas del mundo, que una variada y delicada gama de mecanismos se desarrolle con un grado de armonía tan patente, operativo y minucioso. Oímos, vemos, respiramos, tocamos, degustamos, caminamos, utilizamos brazos y manos, nos servimos de la fuerza y, en general, utilizamos la variada panoplia de órganos, dispositivos, mecanismos y funciones exteriores con una riqueza de contenidos y una multiplicidad de usos que rebasan con amplitud cualquier marco reductor y todo esquema simplificador. Y lo curioso es que esa ingente y poderosa maquinaria exterior funciona con pleno equilibrio, con orden perfecto y con absoluta armonía. ¿Cabrá calificar esta armonía de visible? Aunque, podrían formularse reticencias y observaciones, me parece que la contestación debe ser neta y claramente afirmativa.

No ocurre lo mismo con el cuerpo interior del hombre. De la misma manera que la parte exterior de nuestro cuerpo resulta conocido casi totalmente y conforma una unidad armónica, así también la parte interna del hombre al día de hoy es conocida en profundidad tanto anatómica como morfológica y funcionalmente. Se sabe con exactitud cómo están conformados los órganos interiores, cuáles son los fluidos y de qué manera funcionan, y, en su conjunto, se aprecia, asimismo, una admirable armonía que ni siquiera la precisión de un reloj o la sincronía de una máquina perfectamente ajustada alcanzan a igualar. Todo está en su sitio, toda engarza con todo, todo se equilibra, todo recibe el engrase preciso y todos los líquidos vitales discurren, llegan y cumplen los cometidos pertinentes. Ni el más extraordinario de los ingenieros, ni el arquitecto más prodigioso y ni siquiera el genio inigualable de un Leonardo da Vinci podrían haber imaginado, diseñado y puesto en funcionamiento una *machina machinarum* tan espectacular.

Semejante conjunto interior tiende al equilibrio, a la autocomposición y a la regeneración espontánea. Está conformado de tal manera que su propia naturaleza constituye el mejor antídoto, la más eficaz de sus defensas y el medio ideal para superar dolencias e insuficiencias, de acuerdo al apotegma clásico *vis naturae medicatrix* («la fuerza sanante de la naturaleza»). Una pieza se completa con otra, una parte encaja con otra, las funciones se engarzan y complementan entre sí y los fluidos vitales configuran un fabuloso tubo de ensayo en el que tiene lugar toda suerte de mezclas, reacciones y procesos. El conjunto corporal interior del hombre resulta sustancialmente armónico, hasta el punto de que si hace un instante hablábamos de la formidable maquinaria de nuestro cuerpo externo, aquí cabría considerar nuestro organismo interno como un fabuloso laboratorio en el que tienen lugar los más portentosos experimentos físicos y químicos. Pero semejante armonía ¿será visible como la del cuerpo interior o resultará invisible?

Pese al grado de conocimiento de nuestro organismo interno y de sus funciones, no obstante la actual capacidad médico-quirúrgica-farmacológica para intervenir, reordenar, preservar y recomponer todas y cada una de sus partes, y a pesar de que el «mapa» humano está diseñado prácticamente al completo, con rincones tan asombrosos y fructíferos como el ADN, la biología molecular, la genética y el genoma humano, no me atrevería a sostener que el «misterio» de nuestra vida fisiológica interna está por completo desvelado y, por tanto, que la interior armonía corporal del hombre es una armonía visible, sino más bien pienso se trata de una genuina armonía invisible.

Acabamos de decir que dentro de nosotros albergamos un gigantesco mecano, cuyas piezas están precisadas y cuyo engarce, interconexión y mutua dependencia conocemos casi con absoluta precisión, y, en consecuencia, respecto al mismo podríamos hablar de armonía «visible», pero portamos también un sofisticado laboratorio en el que toda suerte de fluidos, líquidos, sólidos, energías y componentes (como revelan en sus resultados los exámenes analíticos) actúan, interactúan, se

desenvuelven y relacionan de tal manera que resulta imposible, y probablemente resultará siempre, conocer en su totalidad y al detalle el complejísimo proceso químico que tiene lugar en ese particular laboratorio que llevamos dentro. Podría decirse que mientras nuestra física interna nos es conocida con apreciable precisión y detalle, nuestra química interior nos resulta una retadora «desconocida» en un porcentaje altamente superior y predominante. Sobre semejantes circunstancias, no creo resulte excesivo considerar que la armonía orgánico-funcional del cuerpo humano en su interior es una armonía invisible, cuyos signos conocemos, cuyos humores conocemos y cuyos conductos de circulación apreciamos, pero cuyo conjunto global, ese juego prodigioso de acciones y reacciones, de fuerzas y contrafuerzas, y de consecuencias insospechadas e inalcanzables, por más que imaginable y armónico, nos resulta casi totalmente invisible.

Si respecto a un sector inmenso y determinante del *soma* humano puede aventurarse sin mayor riesgo de error la nota de invisibilidad de su unidad armónica, la situación se agiganta casi *ad infinitum* cuando se contempla en profundidad la *psyché* o alma del hombre. Se conoce algo de las funciones del cerebro (no más de un escaso diez por ciento de las mismas), se ha adelantado singularmente en los campos de la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría, tenemos desplegado el mapa de una parte importante de las enfermedades mentales y sabemos, o creemos saber, que estamos en condiciones de asomarnos por algunos de los orificios que permiten mirar nuestro interior anímico. Probablemente, se trate tan sólo de una fantasía, de una ilusión y de un hondo deseo que escasamente se corresponde con la realidad de las cosas.

El alma es un misterio, probablemente el misterio de los misterios *par excellence*. Todo en ella es enigmático, dudoso, oculto, problemático y desorientador. No «sabemos» hoy respecto a ella ni un ápice más de lo que «sabían» los presocráticos, y todos los interrogantes, todas las suposiciones, todos los desgarros intelectuales y todas las fantasías filosóficas (porque esta materia, la del alma, sí es competencia exclusiva del pensar trascendental) que el pensamiento de los filósofos ha ido acumulando en relación con el «soplo divino» (Platón) continúan tal cual y siguen asaeteando y martirizando al alma misma, porque una de las más asombrosas particularidades de semejante *mysterium mysteriorum* reside en la circunstancia de que la ignorancia golpea con toda su saña a la propia alma, hasta el punto que la misma se ahoga en la angustia de su desconocimiento.

Nada sabemos y nada lograremos saber nunca de ella. Portamos en nuestro interior algo inmaterial que constituye el más profundo de los enigmas que cabe imaginar. Hoy pensamos que está dentro de nuestro ser, pero en el mundo griego giró fuera y sobrevoló al hombre (*dentón*) durante siglos; creemos que es de sustancia inmaterial, pero tropezamos con la insuperable incongruencia de que no puede tener presencia activa sin la apoyatura material del cuerpo humano. Todo en ella es misterioso, discutible, disforme e inseguro, y en todo momento ha martirizado a los

pensadores con sus retos y sus displicentes incongruencias.

No sabemos si tiene ubicación y, de tenerla, cuál sea ésta. Ignoramos si nace, se trasmite y muere. Desconocemos cómo penetra o se genera en el seno del hombre. No alcanzamos a dilucidar si «el cuerpo es la tumba del alma» (Platón, algo que casa mal con su pitagórica transmigración anímica), o si «el alma está ligada al cuerpo y como sepultada en esta tumba» (Filolao). Son irresolubles cuestiones como las relativas a si las almas nacen y mueren con el cuerpo del hombre, si son inmortales, si transmigran de unos cuerpos a otros (Pitágoras, Ovidio); si huyen del cuerpo muerto para vagar como sombras por el Hades (Lucrecio) o esperan en uno u otro lugar hasta su reencarnación con el hombre resurrecto (doctrina cristiana). Nos resulta de imposible comprensión la relación alma-cuerpo, no obstante el carácter determinante de la primera en la vida humana (san Agustín, Hume), y se hunde en las simas del misterio insondable todo lo que atañe a la influencia del cuerpo en el alma y al influjo del alma en el cuerpo, como si de dos entidades extrañas y enfrentadas se tratara, y no estuviéramos en presencia de un *compositum ex anima et corpore*. Es tan compleja y difícil que ni siquiera el genio inmarcesible de Kant pudo llegar más allá de consignar que «en lo que llamamos alma todo está en continuo fluir y llegar y nada hay permanente, excepto acaso el yo…, que no posee variedad alguna».

Y, sin embargo, no sólo intuimos, sino sabemos a cabalidad que esa alma proteica, multiforme, que rompe todos los límites, porque tiene el *logos* más profundo y se acrecienta constantemente a sí misma (Heráclito), rebasa todas las alturas, puede volar sin fronteras y posee el sello indeleble de lo trascendente, es equilibrada, sencilla y profundamente armónica. La armonía del alma es, sin duda, más completa, sustancial y propia que la del cuerpo, hasta tal punto de que un alma carente de armonía dejaría de ser alma humana. Dentro de su intangibilidad, vaporosidad y ubicuidad, el alma de los hombres, no sólo es sustancialmente armónica, sino que representa la más prototípica y prodigiosa armonía. Si cuando se observa el Cosmos contemplamos con admiración el milagro de armonía que lo preside (la *música coelestis* de que hablaban los clásicos), cuando ponemos nuestra mirada, seguimos sus movimientos y analizamos el comportamiento de nuestra alma, difícilmente encontraremos en ello una armonía menor que la cósmica. Soy de los que piensan que en el microcosmos anímico, no sólo se repiten las extraordinarias circunstancias del macrocosmos exterior, sino que, probablemente, se produce un fenómeno de sensibilidad, equilibrio, delicadeza y sutilidad armónicos sin parangón ni imitación posible. Bajo el ángulo de armonía íntegra e integral, el alma humana quizá constituya el más extraordinario exponente de un mundo equilibrado que rebasa *in substantia* y a escala mínima la maravilla que pende sobre nuestras cabezas, hasta el punto que cabría pensar que el alma del hombre no es el contrapunto cósmico, sino el punto de referencia, el centro de diseño y el micromodelo del entero Cosmos. Tal es la magnitud, la excelencia, la fuerza creadora y la capacidad de vuelo del alma humana, que no sólo se aventura ilimitadamente en la grandiosidad del Cosmos, sino

que es capaz de figurar, de construir y de poner en movimiento todo un universo de mundos, los llamados «mundos del espíritu». J. Ratzinger ha llegado a decir que «en la creación se reparte todo el universo para preparar un sitio al espíritu, al hombre».

Esta armonía anímica indubitable e inmarcesible, ¿será visible o invisible? La sola pregunta resulta tan simple que ella misma se contesta sola: profunda, eterna y absolutamente invisible. Mucho más que en los aspectos invisibles que pudieran darse respecto a Dios, el Cosmos, la Naturaleza (cuya «falta de consideración conocemos», según la atinada apreciación de Schopenhauer) y la corporeidad interna del hombre, todas ellas tratadas en páginas antecedentes, la invisibilidad de la armonía anímica del hombre es tan característica y determinante que no se cometería exceso si se afirmara que es la «invisibilidad por antonomasia».

Dios es invisible, nadie lo ha visto, también el alma es invisible, nadie tampoco la ha contemplado, pero el grado de invisibilidad de la armonía de Uno y otra se decanta ostensiblemente a favor de la segunda. Las leyendas, los mitos, las profecías, los oráculos y los libros sagrados nos hablan de la presencia simbólica o figurada de la divinidad (la zarza ardiendo de Moisés, la trinidad cristiana, la inmisión de Alá). Las artes plásticas, cuando ello es posible (en el cristianismo a partir de Tertuliano), nos representan a los dioses, a Dios, a sus derivados y a sus sucedáneos. La poderosa imaginación de los hombres, quizá la más potente de todas las fuerzas cósmicas, crea y recrea todo lo atinente a las deidades. E, incluso, ese otro mundo interior que tenemos los hombre, el mundo onírico, milagro y desconcierto de nuestras vivencias, puede pasearse a discreción y sin control alguno por el campo de lo sagrado.

En cambio, quién ha narrado algo con pretensiones o visos de verosimilitud respecto al alma, cuándo se ha representado gráfica o plásticamente, en qué momento hemos soñado con nuestra propia alma o con el alma de otros, cómo se ha escapado un rayo de su luminosidad a imagen de esos rayos de luz divinos que a veces se perciben o creen percibirse, y de qué manera en alguna oportunidad el alma del hombre se ha escapado y volado perceptiblemente del recinto (tumba, prisión, fanal u hornacina) donde se halla. Por mucho que nos pronunciemos en tales sentidos no seremos capaces de encontrar un solo testigo de los mismos.

Aquí, en la esfera del alma y de su armonía, el silencio es total, la oscuridad suprema y la invisibilidad absoluta. A veces uno tiende a pensar, como intento de sedicente explicación, que frente a un Dios no personificable y ausente de todos los condicionantes humanos, pero, sin embargo, perfectamente pensable en su unidad (lo Uno de Heráclito y Platón) y antropomórficamente representable sin colisión esencial, el alma del hombre, mísera llama espiritual, insignificante brizna de hierba y leve agitación aérea, no cabe reconducirla a ninguna de esas estancias a las que, con mayor o menor trabajo y con trasgresión ínfima o elevada, trasladamos a Dios y lo hacemos «visible». Quizá ello pudiera deberse a que mientras la divinidad es unificable y susceptible de considerarla y conducirla al esquema y a la idea, en relación con el alma ni siquiera ello es posible. El alma humana, de la misma manera

que es inmaterial, carece de ubicación, tiene o puede tener su propio *tractus* vital y vaga con absoluta libertad en el microcosmos del hombre, probablemente también, resulte irreductible a unidad (a diferencia de la divinidad), ni siquiera constituya un fluido, y toda ella no venga a ser otra cosa que un mero destello (de «chispa divina» habla Platón), un raro fenómeno de coincidencia, una emanación que produce el juego conjunto de todos los factores humanos, una evanescencia, un destilado, un vapor que emana del proceso mismo de la vida del hombre, en suma, una armonía invisible, la más invisible de todas las armonías, como decíamos. Cuando Arthur Schopenhauer aduce que «la vida es un proceso de combustión, (y) el despliegue luminoso que tiene lugar en ella es el intelecto», parodiándolo podríamos decir por nuestra parte que de esa misma porción intelectual o espiritual del hombre que arde en sí misma y es combustión y combustible a un tiempo, emana un esencial vaho que se difunde, invade e informa todo, a la manera de un velo mágico que envolviera la humana criatura, que penetra todos los intersticios de la misma y la perfuma idealmente en profundidad, y a la que hemos dado en llamar «alma»: la *psyché* de los griegos y el *anima* de los romanos. El arcano por antonomasia.

Resumiendo lo que hasta aquí queda dicho sobre la visibilidad o invisibilidad de la armonía, podríamos resumirlo de la siguiente manera: la armonía divina, por hipótesis la máxima armonía que puede columbrar el ser humano aunque marcada por el vicio de origen de la desconfianza y la duda, sería, para la mayoría, totalmente invisible, y cualquier esfuerzo filosófico o teológico tendente a alumbrar esa invisibilidad sustancial y radical resultaría estéril. La armonía cósmica tendría desde siempre una catalogación dual, pues visible en parte por lo que hace a la visión directa del sol, la luna y esa miríada de cuerpos estelares que nos muestra la noche centelleante, parte que se ha ampliado, a partir de Galileo, por los avances técnicos de observación y los progresos de la astronomía matemática y de la astrofísica, seguiría invisible en la inmensa mayor parte de la vastedad del Cosmos. La armonía de la Naturaleza terrena presentaría, podríamos decir, la cara inversa de la del Cosmos, ya que visible en una porción considerable de la misma, continuaría escondida todavía en otra porción menor, crecientemente residual y en retroceso, ya que desde aquellos primigenios físico-filósofos de Mileto hasta nuestros días el mundo natural ha ido mostrando sin descanso sus secretos, se ha abierto al examen y estudio del hombre, revelado sus «leyes» y exteriorizado su armonía, aunque el pago de los humanos ante semejante concesión no haya sido, precisamente, el reconocimiento, la gratitud, el respeto y la cordura. En fin, respecto al galimatías hombre, mientras la armonía de su cuerpo exterior sería en su mayor parte visible, la armonía de su cuerpo interior continuaría siendo en gran medida invisible, y la armonía de su alma, hoy como ayer y como mañana, se nos presentaría con invisibilidad casi absoluta, coincidiendo (los extremos se tocan) con la similar invisibilidad de la divinidad, algo que suscita todo tipo de sugerencias, de sospechas, de aventuradas hipótesis y de captadoras elucubraciones, aunque no sean de este lugar.

Y de esta manera abordamos la fase conclusiva de este estudio. Heráclito nos dice que «la armonía invisible es *superior* a la visible». ¿En qué, por qué y para qué? Si, contra lo que hemos argumentado en la primera parte de este ensayo, se sostuviera que la armonía de Dios y de su obra el Cosmos es natural y obligadamente invisible *ratione materiae*, y resultara que, según hemos comentado también, la invisibilidad de la armonía anímica del hombre se impusiera *ex necessitate*, la prédica heracliana sobre la superioridad de tales armonías invisibles devendría justificable con facilidad: la grandiosidad de lo divino, la magnitud cósmica (aunque respecto a esta última la admiración y el respeto de Heráclito no fueran, precisamente, exuberantes), y el misterio inextricable del alma humana, habrían de conducirnos inexorablemente a tener que considerar que la armonía invisible que caracteriza a esos tres «sectores básicos» debería ser superior frente a la visibilidad que se da en otras armonías más «a ras de tierra».

¿Es razonable y justa semejante catalogación y ordenación? La doctrina clásica y la moderna, ya la hemos visto, ha planteado escasas objeciones a tal superioridad, sin parar mientes en que la misma puede resultar un gratuito apriori, un prejuicio, un paralogismo o una aporía. Por ello, a la hora de justificarla, los filósofos, como si tuvieran alguna especie de mala conciencia al respecto, no han brillado en las argumentaciones y defensas utilizadas. Frases como «un ajuste no aparente será más patente que el aparente» (García-Bacca), «oculta está esa armonía más profunda» (Fränkel), o «la armonía oculta es más poderosa que la manifiesta» (Freud), de ninguna de las maneras representan un esfuerzo severo en pro de la demostración del axioma de Heráclito; y ni siquiera el intento de desviar la explicación a través del subterfugio de la supuesta raíz común de *latente* y *aletheia* (verdad) añade nada significativo. Cuando no se cae en argumentaciones tan extrañas y crípticas como la siguiente de García Calvo: Si «se dice que el ajuste inaparente (invisible) es preferible que el aparente (visible), pienso que debe estimarse así: las diferencias mutuas y consiguientes identidades de cada una de las cosas tal como aparecen no se desprecian absolutamente como meras fantasías o ilusiones, sino que se les concede la estima de poder ser reveladoras de la razón o lenguaje que hace las cosas». Intentar penetrar el sentido de una explicación como la transcrita, quizá sería un esfuerzo estéril que añadiría nueva oscuridad a la oscuridad originaría.

En consecuencia, si hoy no nos movemos en la esfera de la especulación filosófica por un dictado superior al de la razón (la consideración de la filosofía trascendental como «filosofía de la razón pura» de Kant), ¿por qué no darle la vuela a la proposición heracliana y estimar que la armonía visible es superior a la invisible? La historia de la cultura y de la civilización occidentales han sido, en buena medida, un discurrir del *mythos* al *logos*, un desvelar secretos, un penetrar oscuridades y una creciente confianza, ante los resultados que procura, en la fuerza de la razón, por lo que en el inmenso campo de la armonía de las cosas, hemos ido viendo como el sector de la armonía visible ganaba terreno al originario e ingente de la armonía

invisible. Si esto es así, y los «ojos» humanos ven hoy cosas que no veían siglos atrás (que la tierra no es plana, permanece inmóvil y constituye el centro del Universo, o que el hombre no es un ser creado sino evolucionado), ¿por qué no apostar por lo que avanza en lugar de por lo que retrocede?, ¿por qué no valorar más la armonía visible que la invisible?, y ¿por qué no confiar superiormente en el hombre que en la oscuridad del acaso, la fatalidad o en los «dioses huidos»? Probablemente, el genio de Heráclito, libre de los grilletes del pensamiento y los prejuicios de su época, por más que él fuera un debelador nato y un rebelde impenitente, hoy vería su axioma de manera diferente, y concluiría que la armonía visible es superior a la armonía invisible. Al fin y al cabo, si el dilema, según Schopenhauer, es «creer o filosofar», y, en palabras de Wittgenstein, «creer no es pensar», la inversión que se propone no sería otra cosa que un canto apasionado a favor de la grandeza humana.

14.
«¿CÓMO OCULTARSE DE LO QUE NO TIENE OCASO?»

La luz y la oscuridad, lo descubierto y lo oculto, lo perceptible y lo no perceptible han jugado siempre en la historia religiosa-intelectual del hombre papel destacado, hasta el punto de que buena parte de sus elucubraciones y de sus construcciones mentales han girado en torno a esas ideas. Desde el «sol, que todo lo ve y todo lo oye» de Homero, o el «Ojo de Zeus que todo lo vio y todo lo supo» de Hesíodo, hasta el *lathe biosas* («vive oculto») de Epicuro, toda una variada gama de pareceres nos salen al paso en Grecia, pasan a Roma y reverdecen con particular fuerza durante la Edad Media, en torno a qué queda en la sombra y qué resulta manifiesto, o cómo debe orientarse la vida del hombre, hacia la claridad o hacia la oscuridad. En ocasiones, se pide que nuestras vidas resplandezcan como la del astro rey y en otras se recomienda pasar por la existencia de la forma más oscura posible.

El fragmento en estudio de Heráclito se inserta en esta temática, por más que tenga algunas connotaciones especiales dentro de la misma. Lo conocemos gracias a haberlo recogido san Clemente (dato que nos permite admitir que el libro matriz de las citas del sabio de Éfeso todavía se conservaba en los primeros siglos de la era cristiana) en su obra *El pedagogo*, donde recoge el parecer de Heráclito a remolque de otro del profeta Isaías, que debió vivir dos siglos antes que el efesio, en estos términos: «Y así otra vez el ayo les amenaza por medio de Isaías diciendo ¡ay de los que andan maquinando a escondidas!, a lo que contestan ellos, ¿quién nos ve?» Pues, sí son vistos, ya que por más que alguno se oculte a la luz sensible (la del sol), a la luz de la mente es imposible, porque, según dice Heráclito, a lo que no se pone nunca, ¿cómo va a escondérsele uno? García Calvo estima que no deja de tener fundamento el emparejamiento que el Padre cristiano realiza de las frases del profeta Isaías y la de Heráclito, pues, en cierto modo, «la razón heraclitana ha debido partir, para dar con esta fórmula, de la vieja imagen del temor religioso».

Y es que si buscamos aquello que vence a la oscuridad e impide el ocultamiento, al instante nos asaltan varios supuestos: el fuego, la luz del sol, el *logos*, la divinidad. Unos físicamente y otros intelectualmente vencen las tinieblas, desvelan lo oculto e impiden que permanezcan oscuros sucesos, acontecimientos, acciones y pensamientos del hombre que han tenido lugar, por más que no resulten manifiestos.

Históricamente, el primero de ellos, con escasas dudas, sería la luz solar. El sol junto con el agua constituyen los dos grandes milagros del planeta Tierra. Su luz se despliega sin límites, lo abarca todo, llega a todos y vence irremisiblemente las tinieblas de la noche. Da lugar al fin de la oscuridad nocturna y provoca, material y

simbólicamente, el desocultamiento de lo oculto, viniendo a ser, como dice con ironía Shakespeare, «el mejor de los desinfectantes conocidos». Pero a los efectos que ahora nos ocupan tiene un defecto insalvable: sale y se pone todos los días (aunque alguien con gracia haya podido escribir que desde Copérnico ya no hay amaneceres ni anocheceres, auroras y crepúsculos). Con su presencia trae la claridad («lo sagrado» en el verso imperecedero de Hölderlin), pero con su ausencia retorna la oscuridad, por lo que mal puede referirse a él Heráclito cuando nos habla de «lo que no tiene ocaso». Por más que hoy sepamos que sólo es un hablar figurado y que el sol astronómicamente no tiene ocaso, lo cierto es que a diario deja de iluminar, y, en consecuencia, permite la vuelta de la oscuridad. Aunque sólo sea poesía, el verso de Homero relativo a la «azafranada Aurora» del sol que despierta y al «tenebroso Poniente» en el que el sol se hunde y ahoga, el poderoso astro solar no nos sirve como punto de referencia a la hora de contemplarlo como factor desocultante máximo, por más que, Sófocles, considere que «el tiempo lleva todo lo oculto a la luz».

¿Será el fuego? Como es sabido, frente a las doctrinas milesias, el pensamiento de Heráclito respecto al juego cósmico está presidido por el fuego: «El fuego todo lo cambia y por todo se cambia», «el rayo lo gobierna todo», «a su llegada, el fuego juzgará y alcanzará todas las cosas», «el fuego es carencia y abundancia», «fulgor seco es el alma más sabia y mejor», y así podría continuarse ampliamente. Hay un fuego terreno que el hombre enciende y apaga a voluntad, fuego, cuya adquisición supuso uno de los hitos más trascendentales en el ascenso del hombre (el mito de Prometeo), fuego que es igual y constante en todos los lugares (Aristóteles reseña que el fuego alumbra y calienta lo mismo en Grecia que en Persia), y fuego que ilumina, reduce la oscuridad, dificulta el ocultamiento y artificialmente vence a la noche. ¿Se referirá a él Heráclito? Difícilmente, porque es fuego perecedero, limitado y al servicio del hombre, por lo que ¿cómo iba a conspirar contra éste y proceder a su desocultamiento?

Pero hay otro fuego cósmico, omnipresente, eterno y «sabio», al que corresponde el gobierno de todas las cosas, que todo lo penetra y al que nada escapa. ¿Será éste al que se referiría Heráclito? Gigón dice que existe una contraposición entre el fuego del sol que se oculta de continuo y el fuego cósmico que nunca se oculta: «Helios se oculta todos los días, y entonces no ve ni oye nada, mientras que al fuego cósmico, en su eterna presencia invisible, nada se le escapa». No es fácil tampoco adentrarse por esta vía. El fuego cósmico, ciertamente, siempre está presente, lo puede materialmente todo y nunca cesa, por lo que, desde luego, no tiene ocaso; hasta aquí podría servir el modelo Ígneo, pero el mismo no ilumina, no descubre, no vence la oscuridad ni desoculta nada en su «eterna presencia invisible». Según se entiende sin mayor esfuerzo, Heráclito en su escrito está contemplando al hombre, a sus actos y a sus pensamientos, y es respecto al ocultamiento de él cómo se plantea la referencia a «lo que no tiene ocaso». Ahora bien, ¿cabe que un fuego cósmico, por muy poderoso,

«sabio», eterno y universal que sea alcance a penetrar los designios ocultos de los hombres y a poner de manifiesto lo que éstos afanosamente tratan de disimular? Serían precisas mucha imaginación, mucha fantasía y mucha capacidad de figuración para aceptar que ese fuego omniabarcante pudiera invadir la intimidad del ser humano sin provocar la combustión de su alma y sin que lo abrasase hasta el fondo de su corazón.

¿Será el *logos*? Si en lo material, el fuego preside la obra de Heráclito, en lo intelectual el *logos,* ese término presente hasta el empacho en la filosofía griega clásica, se muestra también omnipresente en el pensamiento heracliano («lo único sabio», «tan profundo *logos* tiene», «lo sabio nada tiene que ver con el resto de las cosas», «es propiedad del alma acrecentarse a sí misma»), hasta el punto que Hadot ha podido afirmar que «desde Heráclito, la noción de *logos* era un concepto central de la filosofía griega, en la medida en que podía significar al mismo tiempo *palabra, discurso* y *razón*».

Ya se ha reseñado antes que el transmisor del pensamiento de Heráclito que estamos comentando, san Clemente, habla de que es imposible ocultarse a la «luz intelectiva» que no se pone nunca, por más que luego derive hacia planteamientos apologéticos mosaico-cristianos del *logos* y dé a este término significados que nunca tuvo en el mundo heleno, llegando a proclamar que «por el *logos,* el mundo entero es una Grecia» (presencia, una vez más, del «conquistador conquistado» y del fenómeno cultural-religioso de «la helenización del cristianismo»).

Ante semejante *logos* omnipresente y todopoderoso, cabría pensar que no cabe ocultamiento alguno, porque sus «rayos» lo penetran todo, su sabiduría es capaz de discernir cualquier cosa y su profundo aliento es susceptible de remover todo tipo de ocultamiento y oscuridades. La imagen resulta sugestiva, el símbolo captador y su profunda «racionalidad» parece encajar casi a la perfección con la inmaterialidad que preside esta cuestión, por lo que pueden entenderse, sin aparentes mayores trabas, pareceres como el de Fränkel en el sentido que «cuando Heráclito pregunta cómo puede uno esconderse de lo que nunca se pone, está pensando en el *logos* que nunca se extingue».

Pero el asunto no es tan sencillo y meridiano. Si, *in abstracto*, el *logos* o razón puede abarcar, contemplar e iluminar todo o casi todo, *in concreto,* es un chispazo de luz, un fogonazo intelectual que de pronto ilumina, y presto desaparece. Una Razón en perpetua y constante fulguración, a la que nada pudiera ocultarse y llegara hasta lo más recóndito del pensamiento humano, aparte de constituir una entelequia inalcanzable para el hombre, transmutaría *eo ipso* su propia naturaleza y pasaría a convertirse en Zeus, en Dios, por lo que, mecánicamente, nos habríamos salido del lugar natural del punto que nos está sirviendo de referencia, y acabaríamos entrando, aunque fuera por la puerta trasera, en un ámbito trascendental diferente.

El *logos* no puede tener semejante coloración, cometido y eficacia, porque entre los griegos, y a diferencia de lo que luego ocurriría en el mundo cristiano donde *logos*

equivaldrá a Verdad y, por ende, a Dios (el «Dios es la palabra»), se trata de un concepto de honda presencia y de alto cometido, pero que nunca se solapa, nunca se confunde y nunca se identifica con la divinidad. Por ello, cuando san Clemente nos habla de la «luz intelectiva» como punto de referencia, en realidad se está refiriendo al pensamiento divino como capaz de penetrarlo todo, de estar siempre presente y de impedir que algo escape a su indagación y control; con lo que nos coloca fuera de la posibilidad de remitir el pensamiento de Heráclito al concepto de *logos* que él mismo tanto ayudó a configurar y a difundir: «con respecto al *logos* —nos dice el sabio efesio— los hombres están en la ignorancia tanto cuando no se les ha hablado de él como cuando se les comienza a hablar».

Semejante incongruencia la ha captado muy bien García Calvo cuando justamente se pregunta, «¿cómo es, pues, que *logos* pueda ser esto (la fugacidad del pensamiento) siendo a la vez aquello otro (un sol que nunca se pone o la divinidad siempre presente), que lo que constantemente pasa esté ahí permanente?». Ésa es la clave; el *logos* no puede ser al mismo tiempo algo fugaz, perecedero y transitorio (el «raudo como un pensamiento» de Homero) y una entidad persistente que no baja la vigilancia en momento alguno, no se difumina nunca y no conoce el ocaso, porque, sencillamente, en tal caso salimos de la esfera del hombre y entramos en la de la divinidad. Pero también por una imposibilidad lógica, ya que si el *logos* es el hombre, por el hombre y para el hombre, sostener que actúa sobre él, en un inalcanzable proceso de vigilancia y control, trastornaría de tal manera la materia que el servidor pasaría a ser amo y el instrumento quedaría convertido en diseñador.

Por sucesivas exclusiones se nos han ido marginando entidades como la luz solar, el fuego cósmico o el *logos* a las que nada quedaría oculto. Réstanos, tan sólo, la divinidad, y, en concreto Zeus, como dios griego máximo, «padre de los dioses y de los hombres», según lo llama Homero. Hemos escrito en otros lugares, casi como reiteración obsesiva, que el politeísmo griego, igual que el posterior romano, tiene unas características tan peculiares y tan sensiblemente humanas que, con frecuencia, suscita admiración y hasta pasmo. Una gran familia de dioses mayores y menores, comandada siempre por Zeus, burlón, juguetón y dubitativo, genera una imagen de lo divino, tan cercana y similar al hombre, que no debe extrañar que en semejante connivencia no se sepa que alabar más, si la humanización de los dioses, la divinización de los hombres, o ambas, según piensa Ernst Bloch.

Zeus como paradigma, ese Zeus que igual se enamora, premia o castiga y decide los grandes litigios (*ad exemplum*, la guerra de Troya que dividió como ningún otro evento a las deidades griegas), es un dios máximo, pero tan sólo *primus ínter pares*, un dios que, llegado el caso, desconfía y ha de tomar partido entre su mujer (Hera) y su conflictivos hijos (Palas Atenea, Ares, Febo Apolo, Afrodita, etc.), y, tan «profundamente humano» que, según texto del propio Heráclito que hemos comentado con fruición en otro libro (*Meditaciones filosóficas*), «lo Uno, lo único sabio, no quiere y al mismo tiempo quiere ser llamado Zeus». Duda divina,

indecisión suprema y ambigüedad extrema que sólo podía darse en un Olimpo tan «civilizado» como el heleno, y que ha permitido a Colli, con acierto, considerar que «el misticismo y el racionalismo no fueron algo antitético en Grecia, sino que habría que entenderlos como fases sucesivas de un fenómeno fundamental».

Mundo divino particularmente opuesto al propio del monoteísmo, primero hebreo y luego cristiano, mundo que Schopenhauer engloba bajo el genérico rótulo «teísmo judío», al que, en su opinión, puso fin el «dulce profesor de Koenigsberg». Con todo, conviene tener en cuenta un peculiar matiz: mientras el judaísmo ha estimado siempre que los griegos antiguos conocieron, imitaron y se apropiaron de parte de la doctrina divina hebrea (*ex Oriente lux*), lanzando al efecto los más severos improperios (llegan a llamarlos «ladrones y saqueadores»), el cristianismo, salvo el caso de unos pocos exaltados, aunque a veces quiso ver en Platón y el platonismo un anticipo de lo cristiano (Nietzsche llega a decir que «el cristianismo es un platonismo para el pueblo»), por lo general se mostró sumamente respetuoso, aquiescente y hasta proclive al fabuloso legado filosófico-religioso griego. La doctrina helena del *logos*, a la que tanto aportó Heráclito, penetra como una tromba racionalizadora en el universo cristiano: en el *Evangelio de san Juan*, «en el principio existía el *Logos*, y el *Logos* era Dios…, y el *Logos* se hizo carne (Cristo) y puso su morada entre nosotros»; y a través de Filón de Alejandría se utilizan las doctrinas estoicas, platónicas, aristotélicas y pitagóricas para interpretar las Escrituras («el *Logos* del Ser —escribe —, nudo del universo, sostiene las partes y las estrecha para evitar que se desmoronen»). El resto es sobradamente conocido, Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Minucio Félix y san Agustín fueron benévolos, proclives y hasta «cayeron postrados» ante la *paideia* griega, algo que dio lugar a lo que, con tanta justeza y provecho, se ha llamado la «helenización del cristianismo».

Los filósofos griegos iniciales no son extraños a esas características recién expuestas de su cosmos religioso, cosmos que impedía, *naturaliter*, extremismos, radicalismos, intolerancias o fanatismos, algo reservado, en feliz expresión de Isaiah Berlin, al monoteísmo («el monismo está en la raíz de todo extremismo»). Suelen ser discretamente religiosos, moderados, tolerantes y con ciertas pinceladas del elegante y culto escepticismo, cuando no agnósticos y hasta debeladores de lo divino: el teólogo *par excellence*, Jenófanes, introduce un sano relativismo en ese mundo de las deidades; Protágoras elude pronunciarse sobre la existencia o la inexistencia de los dioses, «pues muchas cosas impiden su conocimiento, ya la oscuridad de la materia, ya la vida del hombre, que es breve» (afirmación que le costó su expulsión de Atenas y la quema pública de sus libros); y, en fin, el atomista Demócrito, grande entre los grandes, injustamente apeado del carro excelso de los filósofos presocráticos iniciales (Anaximandro, Heráclito y Parménides) por la inquina de Aristóteles que, pese a conocer su obra, no lo menciona ni una sola vez en la suya, «estalla» con su incendiario texto, «pocos son los que, entre los hombres prudentes, aquellos que, tendiendo sus manos hacia el lugar que nosotros los griegos llamamos ahora aire

dicen, Zeus lo es todo, y conoce todas las cosas, y da y quita, y es el rey de todas las cosas». ¿Y Heráclito?

Heráclito, rey-sacerdote heredero de Éfeso, que renuncia al cargo a favor de su hermano y se retira de por vida al templo de Artemisa, fue un hombre discretamente religioso que, pese a lo que dice Jaeger, no poseía fervor profético alguno, y, todavía menos, cabe decir de él, con Gruthrie, que fue «más profeta que filósofo», sino más bien fue relativista y hasta escéptico en todo lo atinente a las divinidades, pues, como señala Lacan, «no sentía inclinación alguna por las manifestaciones religiosas radicales». Varios de sus pensamientos acreditan la moderación, el buen sentido y hasta el pragmatismo que lo caracterizan: «Cosas que ni aguardan ni imaginan esperan a los hombres tras la muerte»; «lo que el hombre común entiende por Misterios inician a la impiedad»; y «de no realizarse en honor de Dioniso, vergonzosos serían sus procesiones e himnos fálicos».

En consecuencia, volviendo al fragmento que nos ocupa, nos preguntamos si en el mismo será la divinidad la que no tiene ocaso y, por tanto, no cabe ocultarse de ella. De entrada, según lo hacíamos al comienzo de este comentario, *esse videatur*, no resulta sencillo eludir semejante inclinación o tendencia, tanto porque, según se acaba de ver, es muy escabroso relacionar la tesis del pensamiento con la luz solar, el fuego cósmico o la razón, como porque en el entorno, en su propio yo y en la conformación cultural de Heráclito todo trabaja en pro de la referencia a la deidad. Para el *sophos* de Éfeso, peculiar ciudad jonia evangelizada por Pablo de Tarso, en la que predicó Juan Evangelista y donde según la tradición, murió María, madre de Jesús, que, precisamente, fue proclamada «Madre de Dios» en el Concilio de Éfeso del año 413, difícilmente podría ser otro el referente, pues todo coadyuvaba en esa dirección, sin que quepa considerar, como hace Fränkel, que «cuando Heráclito pregunta cómo puede uno esconderse de lo que nunca se pone, está pensando en el *logos* que nunca se extingue». Sobre todo, porque en su tiempo, y para él en particular, el *logos* todavía era el *logos* entrañable, personal y próximo del pensamiento humano, de la razón, y no el *Logos* posteriormente adoptado y sublimado por el cristianismo que trastorna por completo su primigenio sentido, pasa al Nuevo Testamento, mezcla sin rigor lo heleno con la nueva religión, y da lugar, en palabras de García Calvo, a que resulte «difícil distinguir en un texto de Hipólito, Orígenes o Clemente lo que proviene de la lectura de Heráclito y lo que es intromisión de la especulación teológica cristiana». Por lo demás, «nada hay nuevo bajo el sol», ya que con anterioridad los judíos helenizantes habían pretendido fundar el pensamiento de Heráclito en el *Génesis* bíblico, tal como hacía Filón al proclamar que «la más antigua, segura y excelente metrópoli es el *logos* divino en el que siempre conviene refugiarse», o como, con evidente exageración e injusticia, el propio Clemente llamaba ladrones y salteadores a los filósofos griegos (*inclusio* Heráclito) que «antes de la venida del Señor se apoderaron de parte de la verdad de los profetas hebreos, haciéndola pasar como doctrina propia», o afirma que «antiguamente el *Logos*

educaba por medio de Moisés, y más tarde lo hizo por medio de los profetas», tergiversación histórica burda y desmedida, y auténtico saqueo filosófico.

La referencia a la deidad en el tema estudiado, según antes se señalaba, aunque debe competir en Grecia con similares remisiones a la luz solar y al fuego cósmico (ambas rechazadas), es antigua y, podría decirse, predominante. Para Píndaro, «si algún hombre, al hacer algo, espera quedar oculto a la divinidad, se engaña»; y, en el sentir de Baquílides, «no pierde su brillo, oculta por el oscuro velo de la noche, la Virtud a todos visible». También en Hesíodo la referencia es clara al «Ojo de Zeus que todo lo vio y todo lo supo…, y no se le oculta». En san Clemente, pese a su remisión a la «luz intelectiva» (*logos*), acaba venciendo la consideración a lo divino, por virtud de la influencia del sempiterno temor religioso.

Y en la doctrina moderna, entre los comentaristas de Heráclito hay para todos los gustos: desde los que prefieren elegir la luz del sol, los que se inclinan por el fuego cósmico (Gigón), los que piensan que Heráclito se refiere al *logos* que nunca se extingue (Fränkel, García Calvo), y los que, por más que vagamente, aluden a la divinidad o fuego divino que está siempre presente (Guthrie).

¿Cómo contemplaríamos hoy la materia, en el supuesto de que se aceptara que hay entre nosotros alguien o algo al que nada le podemos ocultar porque no tiene ocaso, por seguir utilizando la vieja terminología de Heráclito? A estas alturas, afirmar que ese algo pudiera ser la luz solar o el fuego cósmico podría resultar muy llamativo y hasta muy esnob; incluso cabría incardinarlo en esas prácticas modernas sobre el esoterismo, la meditación zen y los cultos orientales (en particular budismo y lamaísmo), que, no se sabe bien, son fruto del aburrimiento o la estulticia, y a diario nos asaltan, pero que para un viejo racionalista, como es mi caso, resultan por completo vedadas.

Por lo que hace al *logos*, la cosa puede tomar otras connotaciones y derivas. Soy viejo partidario de la razón, creo en ella, la practico y no me cuesta mayor trabajo someterlo todo o casi todo a sus dictados. Pienso que abandonando, torpe y temerariamente, los altos logros que en el mundo griego alcanzó el juego de la razón incontaminada de efluvios extraños, cuyos mejores ejemplos serán siempre Sócrates, Platón y Aristóteles en la prodigiosa estela del «prodigioso» Heráclito, la vuelta a ella a través de Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume y, sobre todo, Kant constituye uno de los más grandes logros de los que puede hacer gala el espíritu moderno. Cuando el «gran destructor» (Kant) nos instruye sobre la circunstancia de que todo nuestro conocimiento, comenzando por los sentidos y a través del entendimiento concluye en la razón, y considera que «no hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del saber», nos está dando una pauta universal que a estas alturas del pensamiento humano occidental no cabe negar y, ni siquiera, oscurecer o relegar, la pauta superior de que: «si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo los principios».

Ahí está condensado lo mejor de la sabiduría humana de todos los tiempos, ahí está recogida la inigualable aportación griega al pensamiento filosófico, ahí se sublima el brote etéreo de la Ilustración y del idealismo trascendental alemán, aquél que, en el decir del propio Kant, considera «todos los fenómenos como meras representaciones y no como cosas en sí mismas», y ahí hemos conseguido llegar a la modernidad racionalista después de siglos de oscurantismo, de intransigencia y de fanatismo. Ello es tan valioso, tan intrínsecamente valioso e irrenunciable, sobre todo en estos nuevos tiempos en que nos asaltan otra vez fanatismos, radicalismos y extremismos ideológicos-religiosos, que merece la pena ratificarse, tal como lo hago siempre que tengo oportunidad, en la soberbia proclama de Karl Popper, «pertenezco a la fraternidad de los racionalistas, de aquellos siempre dispuestos a argumentar y aprender los unos de los otros».

Pero, después de tan larga, conflictiva y meritoria caminata, ¿será la razón humana, en nuestros días, tan prodigiosa como para cobijar bajo ella el apotegma de Heráclito actualizado, hasta el punto de considerar que nada queda oculto a la misma porque jamás tiene ocaso? Nada me gustaría más que una contestación afirmativa, y, desde luego, mis ansias racionalistas de toda la vida quedarían plenamente satisfechas, pero si se es miembro de la fraternidad aludida no cabe cerrar los ojos a la realidad y, todavía menos, desmesurar las cosas. Hoy, no podemos caer, como cayó la Ilustración del XVIII, en el mayor de todos los prejuicios, el de considerar que se está libre de todo prejuicio, y estimar que hay una Diosa-Razón omnipresente, omnividente y omnisapiente que en ningún momento descansa, nunca se pone, jamás tiene ocaso, y a la que, en consecuencia, el hombre nada le puede ocultar. No sólo no ocurre tal, sino que, probablemente, por más que nuestro tiempo en Occidente, y por extensión en el resto del mundo, haya sido caracterizado como el tiempo del racionalismo crítico y del utilitarismo pragmático (W Ebenstein), lo cierto es que el juego de la supuesta «todopoderosa» razón es más restringido de lo que nos parece, hasta el punto de que ese filósofo sensible y valiente que fue Max Horkheimer haya podido decir que «la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón», reflexión que debería merecer la máxima atención.

La razón moderna, ese prodigioso mecanismo y recurso humano que entroncado en lo mejor del pensamiento filosófico y científico tantos y tan meritorios servicios ha prestado, aparte de sufrir largos paréntesis y oscurecerse durante siglos («la larga y estéril noche de la Edad Media» de que nos habla el profesor Berlin), es menos rigurosa, menos vigilante y aun menos severa de lo que solemos pensar, tal como se confirma, sin esfuerzo alguno, con tan sólo mirar al espantoso siglo XX recién fenecido. Flaquea con frecuencia, se retira en muchas ocasiones, transige con lo intransigible, da pasos atrás, muestra sin recato sus debilidades y hasta hay momentos en que pareciera avergonzarse de sí misma. Ante las oleadas de sentimentalismo irracional (¿hay algo más absurdo, ridículo e incongruente que el llamado «pensamiento emocional»?) que nos invaden; frente a actitudes, comportamientos y

pareceres de la vida de los que cabe decir cualquier cosa menos la de que son conforme a razón, y en relación con situaciones en todos los órdenes del discurrir individual y social de los humanos, al día de hoy, que vagan libres de cualquier requerimiento racional nítido, ¿podríamos afirmar, sin caer en la falsedad y en el oprobio, que la poderosa razón rige nuestras vidas, guía nuestras intenciones y constituye obligado punto de referencia para conducir ordenadamente el curso de las cosas? Habría que ser ciego, tener la mente obtusa y obturada, y estar dominando por la más negra y desconcertada de las malicias. Hoy por hoy, y no me parece que las cosas vayan a mejor sino más bien a peor, el curso de la razón es errático. Su somnolencia evidente, sus paréntesis cada vez más cotidianos y su retroceso, grave y preocupante retroceso, constituye una de las más serias calamidades que afligen la modernidad. En muchos casos, no estamos frente a la Diosa-Razón, sino frente al Demonio-Razón.

En semejante situación, que no es fruto de la imaginación catastrofista sino simple evidencia surgida de la realidad misma, ¿cómo pensar que nada podemos ocultar, nada puede ocultarse a una alumbradora razón que en ningún momento duerme, nunca descansa y no conoce el ocaso? Inclinarse por semejante versión, en nuestros días, de la sentencia de Heráclito, aparte de aberrante y falaz, nos generaría una ensoñación, una visión deformada de las cosas y un culto a la soberbia intelectual tan desaforados que ni nosotros mismos nos reconoceríamos suficientemente. Nuestro racionalismo sigue siendo pobre, circunscrito y limitado, la capacidad de adoptar los comportamientos a los dictados de la razón resulta manifiestamente corta, y la querencia de un Sol-Razón que todo lo ilumine y todo lo someta a sus dictados es una manifiesta quimera que nosotros mismos, con nuestros pensamientos y actos, desmentimos a diario. Cuando se observan los dislates ideológicos, las exageraciones religiosas, las preferencias societarias, la pseudocultura que nos invade y el modo mismo de nuestras vidas, no es sólo que no quepa considerar una razón que jamás se pone y nada se les oculta, sino más bien que seguimos hablando, como determinante, de un mecanismo que no tiene tal carácter, cuya presencia resulta decreciente y del que, por más que no lo admitamos expresamente, hemos prescindido de forma absurda y suicida.

Igual que nos pasaba con Heráclito, parecería, pues, que también ahora, al tratar de encontrar el punto de referencia de lo que no cabe ocultarse por carecer de ocaso, nos veríamos obligados a decantarnos por la divinidad. ¡Qué cómodo ha resultado siempre el recurso a la deidad cuando tropezamos con graves dificultades de comprensión o nos enfrentamos a acontecimientos (en particular, la muerte) que nos inquietan, atemorizan o superan! Tan cómodo como peligroso, tan fácil como caro, tan liberador como esclavizante y tan tranquilizador como inquietante. La remisión al favor de los dioses, tan larga como la historia misma de la humanidad, pasa inexorablemente factura, unas veces nublando la mente, otras mediante severa renuncia a la libertad, y aun en unas terceras dando lugar a serios quebrantos de la

impostergable dignidad humana. Bastaría volver los ojos a los excesos del judaísmo, recordar las exageraciones de un cristianismo que nació libre pero pronto se enredó en demasía en las tentaciones mundanas, y aun posarlos hoy mismo en un islamismo que ha perdido lo mejor de su historia y se ha convertido en su propia contrafigura, para desconfiar, en aquellos valiosos campos donde se dirimen la razón, la libertad y la dignidad humanas, de un soplo religioso exagerado e imperativo; sin que quepa el consuelo, cínicamente aducido por Chesterton, de que «hasta cierto punto es verdad que los peores fanáticos resultan ser los mejores filósofos».

Hoy, en Occidente, las cosas han cambiado en este campo de manera significativa y, sin duda alguna, a mejor. El mundo cristiano (católicos, protestantes y ortodoxos) ha evolucionado durante los tres últimos siglos de manera tan sensible y honda que resulta casi imposible detectar pasadas intransigencias, y, en su lugar, se ha instalado un tipo de sociedad que, impregnada en su esencia de los principios y valores cristianos, se ha hecho tolerante, comprensiva, abierta y moderada respecto al dato religioso. El viejo humanismo cristiano ha vuelto por sus fueros, el pluralismo religioso impera sin mayores problemas y la dramática sanción de Nietzsche «Dios ha muerto» ha sido sensiblemente atemperada por la sensata aclaración de Bloch, «pero su lugar le ha sobrevivido». En el Occidente de nuestros días, la moral dominante es la judeo-cristiana, los modos sociales son fundamentalmente laicos y en nuestra vida de relación los dictados religiosos han pasado a ser poco más, como dicen los ingleses, que «honorables usos entre caballeros».

Pero, en la materia que nos ocupa, la evidente suavización puede haberse convertido en un cierto oscurecimiento. Resulta difícilmente ocultable que cuando existe una creencia religiosa vigorosa, que no tiene por qué ser radical o profética, el hombre toma conciencia sin esfuerzo alguno de que la divinidad se halla en todo momento presente, todo lo ve y nada se le puede ocultar, ya que no tiene ocaso. Incluso al comienzo del siglo XVIII si, como aduce Spinoza, *Deus est causa omnium, sed immanens*, queda sobreentendido que, en cuanto Dios está presente en todas las cosas, incluidos los hombres, nada puede escapar a su control porque forma parte de la *essentia* de las mismas. Y si, según recuerda Gómez Caffarena, la experiencia religiosa más nuclear en la fe monoteísta es la amorosa, ello supone «una auténtica inmanencia del Dios trascendente», y ello supone, asimismo, que considerar que cualquier determinación pueda ocultarse al conocimiento divino, no sólo constituye una imposibilidad estructural, sino además una auténtica contradicción intrínseca. De ahí que el cardenal Ratzinger (hoy Benedicto XVI) haya podido escribir que «la verdadera moral del cristianismo es el amor».

En cambio, si la idea de Dios se ha difuminado, si su presencia en nuestro interior ya no es esencial y si la influencia de sus requerimientos no constituye en nuestras laicas sociedades occidentales el factor siempre presente y determinante, ¿cómo dejar de considerar que entre nosotros, en alguna medida y en cierta forma, Dios se ha opacado, ha retrocedido y ya no contempla absolutamente todo lo que antes se

desarrollaba a plenitud ante sus vigilantes «ojos»? Por más que la idea de Dios muy probablemente no tenga ocaso, incluso aunque se conjeture su «muerte», lo cierto es que si ya no estamos en presencia de una divinidad omnivigilante, si ya no «ve» todo lo que el hombre hace o si éste rechaza semejante capacidad de control, pocas dudas puede haber de que hay cosas que quedan ocultas a su conocimiento y, *a fortiori*, de que ha tenido lugar un cierto ocaso, una cierta desaparición, una cierta falta de presencia de la divinidad misma.

De la misma manera que si, según escribe Howald, «el deseo de encontrar en el cosmos la armonía que les faltaba en su mundo interior condujo a los filósofos presocráticos a ocuparse de la naturaleza, (pues) la armonía así postulada no debía descansar sobre una creencia (no es el caso, añadimos por nuestra parte, de Heráclito), sino ser accesible a la razón», así también en nuestros días, el debilitamiento de lo religioso y la atribución al mismo de unos cometidos que ya no son los tradicionales, parece debe producir el efecto de que cuando se busca la pervivencia de la sentencia heracliana, y, por ende, dilucidar qué sería en nuestros días aquello de lo que, por no tener ocaso, no cabe ocultamiento alguno, haya que remitirse a otros puntos referenciales, deban buscarse entidades respecto a los cuales, en la actualidad y en nuestras sociedades desarrolladas, no sea posible el disimulo o el esconderse porque su presencia vigilante no cesa en momento alguno. ¿Cuáles serían las mismas? Se pueden ensayar algunas.

El maestro Heidegger, cuando contrasta el fragmento de Heráclito «¿cómo ocultarse de lo que no tiene ocaso?», con la máxima de Epicuro *lathe biosas* («vive oculto»), tiene unas palabras que a mí me parecen sumamente instructivas en la materia que ahora mismo estamos planteando. Escribe el profesor de Friburgo de Bisgrovia: «¿Permanecer oculto respecto a qué? En esta forma de preguntar, que es sólo retórica, habla el enunciado afirmativo: nadie puede permanecer oculto ante aquello que nunca zozobra. Lo que nunca zozobra (es) lo que está emergiendo siempre. La frase (la de Heráclito) se refiere a ambas cosas: desocultación y ocultación, no como sucesos distintos, sino como uno y el mismo. Emerger y ocultar se inclinan el uno hacia el otro».

Bajo semejante paraguas intelectual, recogiendo y resumiendo las ideas cardinales que en las páginas antecedentes hemos resaltado, tanto en relación con Heráclito y su Jonia presocrática, como respecto a la realidad actual, podríamos considerar, por ejemplo, que una de esas entidades de las que no cabe ocultarse en nuestras sociedades, porque no se disipan en momento alguno, sería la opinión pública. Vivimos en un tipo de sociedad en la que unos poderosos medios de comunicación de masas (*mass-media*), unos instrumentos técnicos que permiten el acceso y transmisión inmediata de todo lo que ocurre en cualquier lugar del planeta, y unas ansias de conocimiento, información e involucración personal, a veces malsanas, exageradas y lesivas, hacen que todo lo que suceda, de alguna entidad noticiable, se ponga en movimiento de inmediato, llegue a todos los rincones, suscite

opinión y se difunda *urbi et orbi*, con el añadido de que ello ocurre prácticamente casi respecto a todo, especialmente en los países democráticos, en los que, como gustaba recordar J. K. Galbraith, no existen secretos, sino lapsos mayores o menores en que los hechos permanecen ocultos. ¿Quién con una cierta relevancia pública puede ocultarse de los medios informativos? ¿Qué acontecimiento de alguna entidad (y si no la tiene se la inventa o agranda artificialmente en momentos de penuria de noticias) se puede disimular hasta el punto de que no trascienda?, y, ¿cuál de todas las facetas que presenta la vida de relación y aun la personal y privada, si interesa, queda fuera del reconocimiento y control de una opinión pública desbordante y desbordada.

La llamada «opinión pública», pública, en palabras del maestro Sartori, por los titulares de la misma y por las materias sobre que versa, pero que, día a día, está superando sin límites visibles esos dos criterios de referencia, constituye en la actualidad un factor tan omnipresente, penetrante y abarcador que, sin excesivo quebranto intelectual y sin mayores costes argumentales, cabría considerar como una actualización en nuestros días del pensamiento de Heráclito que comentamos: la existencia de situaciones que como no tienen ocaso, como no desaparecen en momento alguno y como no cesan ni por un instante de ejercer su cometido, no es posible ocultarles nada de aquello que les interesa, no es posible disimular ante ellas y no cabe distraer su atención mediante señuelos, maniobras de diversión o desviaciones interesadas. Su persistencia, su fuerza, su continuidad y su determinación hacen que la opinión pública, en estas agrupaciones humanas llamadas «sociedades de la información», tengan una presencia y una contundencia que ya las habrían querido para sí los clásicos luz solar, fuego cósmico, *logos* y divinidad. Con todo, pueden rastrearse anticipaciones de la misma desde tempranos momentos históricos, bien sean las sugerentes alusiones de Pericles en Atenas, el criterio latino de que «en Roma nadie puede ejercitar un derecho sin sufrir una inspección y un juicio», o la visionaria predicción de Simón Bolívar cuando consideraba a la opinión pública como «el primero de todos los poderes».

Otra de esas entidades a las que nos estamos refiriendo como hipotéticos puntos de engarce de una visión actualizada del pensamiento milenario de Heráclito podría ser la historia. Aunque la misma no sea, según pensaba Heródoto, *magistra vitae*, y por más que de ella no pueda derivarse más enseñanza, en opinión de Hegel, que la de que no enseña nada, es imposible (y temerario) dejarla a un lado, tenerla tan sólo como una torpe e impresentable maquinación o estimar que la mejor utilización que cabe hacer de ella es no depararle ninguna atención, ya que tan absurdo e insensato es pensar con Voltaire que «la historia está escrita a base de jugarretas hechas a los muertos», como considerar que la historia es un decurso de acontecimientos signados de manera fundamental por el propósito humano.

En otro lugar (*Meditaciones filosóficas*) nos hemos preguntado por un hipotético sentido de la historia, con resultados poco edificantes al respecto, porque por más que el hombre es su protagonista y la historia sea, por ende, historia humana, resulta muy

difícil suscribir la afirmación de Dilthey, «como las letras de una palabra, también la vida y la historia tienen un sentido», ya que, probablemente, se halle más cerca de la realidad de las cosas la desabrida afirmación de Goethe en el sentido de que «la historia es un entramado de estupideces para quien piensa en un plano superior». Quizá por ello, Aristóteles, el enciclopedista por excelencia, nunca escribió de historia, escasamente se preocupó de trasladar a Alejandro Magno directrices históricas y nunca escatimó juicios adversos sobre la misma: «la ficción —gustaba decir— es más verdadera que la historia». Algo sobre lo que muchos siglos después el genio de Chesterton ironizará: «la historia es la mayor de las obras de la imaginación».

Pues bien, pese a todo, la historia está ahí desde el comienzo de los tiempos, recogiendo, con mayor o menor suerte y fidelidad los hechos de los hombres y dando lugar a una secuencia de acontecimientos que cabe considerar como estela de la humanidad. Escasamente cabría afirmar que la historia tiene ocaso, está concluida o ha llegado a su fin, como con tan poco éxito ha defendido algún fabulador, porque de la misma manera que no tiene comienzo conocido, tampoco puede tener un final de trayecto anticipado. Seguirá los pasos del hombre mientras éste siga caminando erguido y se ocultará en el momento en que éste se hunda en la sima de la degradación, el envilecimiento total o la pérdida de su condición racional.

Si está ahí, expectante, despierta y viva, difícilmente cabrá ocultarse de ella. Tenga o no tenga sentido, se aprenda o no se aprenda de la misma y participe el hombre, el sujeto histórico, en una u otra medida, siempre resultará que no es posible ocultarse de su mirada, que los hechos humanos serán recogidos y valorados, y que semejante registro deparará alguna suerte de interpretación y juicio.

Éste podría ser, en consecuencia, uno de los sentidos que en tiempos modernos cabría atribuir al pensamiento de Heráclito en estudio: el hombre y sus actos no pueden ocultarse de la historia porque ésta carece de ocaso, nunca se pone, jamás cierra sus ojos vigilantes. Si se adujera que semejante interpretación reduciría la sentencia heracliana a unas pocas personas que tienen protagonismo histórico, y, por tanto, su ámbito de aplicación quedaría severamente mutilado, siempre se podría responder que los genuinos sujetos históricos son los pueblos y que el universalismo de la máxima quedaría garantizado desde el momento que se considerase que del magma de la historia ningún hombre concreto, ni el más insignificante y desconocido de la especie, queda absolutamente excluido, aunque su presencia sólo tenga lugar de manera refleja o indirecta.

Parecidamente cabría hablar de la justicia y la fama. Aunque sufra grandes quebrantos, en muchas ocasiones resulte vulnerada y haya supuestos en los que se encumbre la injusticia, la justicia nunca desparece de la vida de los hombres, sencillamente porque, como nos recordara Kant, ni siquiera es posible considerar la existencia y sobrevivencia de una supuesta sociedad humana de la que hubiera desaparecido la idea de la justicia. El clásico ideal *fiat iustitia pereat mundus* es un

imposible y, casi con seguridad, una inconveniencia, pero el propósito del equilibrio, la tendencia a la reparación, en definitiva, el viejo apotegma romano del *ius suum cuique tribuere* sigue tan vivo como siempre y constituye uno de los puntos de referencia indeclinables en la conformación de lo humano social. Si la justicia ni perece ni puede perecer, ¿cómo ocultarse de ella? He aquí otra aplicación o entrega de la regla que nos ocupa y una muestra más del carácter imperecedero del pensamiento de Heráclito.

Lo mismo ocurre con la fama. Por más que el triunfo del cristianismo, la esperanza de vida eterna y la resurrección de las almas alejara, en principio, de la clásica concepción grecorromana sobre la inmortalidad de los hombres a través del recuerdo y la conservación de su buen nombre, siempre ha pervivido y continúa perviviendo la idea de que el aprecio social en vida y después de ella, la estima por parte de los demás y la estela afectiva positiva que pueda dejar el hombre a lo largo de su existencia, en definitiva, su fama, es algo que está ahí siempre presente, ningún hombre desprecia y no resulta posible eludirla. Ocultarse de la fama, o, *lato sensu*, de la opinión que los otros tienen o van a tener de cada uno de nosotros, no resulta posible porque aquélla es imperecedera, no tiene ocaso ni llega a un punto de conclusión definitiva.

Y, en fin, el juicio moral de las personas y sobre las personas. El hombre social lleva incorporado indefectiblemente a su *ego* un sello moral que recibe del medio, reelabora a lo largo de su vida y constituye, quizá, la más característica y reveladora de todas sus facetas personales. Saber distinguir entre el bien y el mal, sentirse impelido en una determinada dirección moral y apreciar que, al margen de lo que realmente se haga (cómo no recordar a Ovidio y su «veo lo mejor, y lo apruebo, pero hago lo peor»), existe un impulso que brota de lo más íntimo y entrañable de nuestra propia condición humana, en definitiva, esa «ley moral dentro de mí» de que nos habla Kant, que nos liga a las *mores maiorum* y a un indeclinable proceso de perfección, es uno de esos «misterios» del hombre que casi siempre nos permite reconciliarnos con nosotros mismos.

Cuando, con tanta prudencia, sensibilidad y hondura, Hannah Arendt nos habla de la «banalidad del mal» y de que «en términos kantianos, la maldad es un *absurdum morale*», está revelando dos cosas, una, que por más que el ser humano sea una criatura débil y oscilante, existe una llamada en su alma hacia la repulsa del mal, y otra, que el juicio moral, la apreciación moral, el ansia de superación moral nunca desaparecen ni de la más abyecta de las personas.

Por tanto, existen un camino de perfección y una llamada a la elevación moral que jamás se esfuman ni llegan a morir, y de los que no resulta posible ocultarse. Carecen de ocaso, su presencia está garantizada y el reclamo que suscitan está impreso con letras indelebles en el corazón del hombre, aunque sólo fuera porque, según pensaba Sócrates, puesto ante unas razones suficientes, uno no puede dejar de actuar en consecuencia. La conciencia moral nos dice en todo momento qué hacer y

de qué hemos de arrepentimos: era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o la razón práctica kantiana (Arendt). Una nueva aplicación de un texto de Heráclito actualizado, quizá porque, como resalta Castoriadis, «lo que nunca se acuesta es el alma, el ser, y de esto no podemos escapar».

Parece pues, en conclusión, que el pensamiento heracliano, como tantos otros del maestro de Éfeso, continúa, puede continuar teniendo vigencia en nuestros días, ya que no en referencia a la luz del sol, al fuego cósmico, al *logos* o a la divinidad, sí, en cambio, con relación a esos otros criterios de la vida moderna que nos rodean, nos ensartan, nos modalizan y nos prestan carácter, tales como los expuestos de la opinión pública, la historia, la fama o el juicio moral. Hoy igual que ayer y de la misma manera que mañana, existen puntos de referencia del humano existir que permanecen presentes en todo momento, por más que históricamente resulten cambiantes; no podemos ocultarnos de ellos, *hic et mine*, porque fulguran sobre nuestras cabezas y expanden una luz clarificadora que impide esconderse o el disimulo. De lo que no tiene ocaso, se hagan los esfuerzos que se hagan y por mucho que nos apremie el deseo de huir, no lograremos ocultarnos, porque, más que de una maldición o de un castigo, se trata de una ubicación vital del hombre que responde a lo más hondo de su naturaleza y a lo más determinante de su carácter.

15.
«EL SOL TIENE EL TAMAÑO DE UN PIE HUMANO»

He elegido quince fragmentos de Heráclito para conformar con sus comentarios este libro. Los quince textos seleccionados son enigmáticos, crípticos, polémicos y sugerentes en extremo, pues ésa es la condición imperecedera del maestro de Éfeso: la de provocar, hacer pensar y hasta escandalizar a través de pensamientos que rozan los límites de la racionalidad humana y de las posibilidades de nuestras mentes para organizar sensatamente las cosas. De todos ellos, éste con el que cierro el libro, elegido *ex professo* para tal cometido, es, probablemente, el que lleva al máximo las notas antes aludidas, propias del *sophos* efesio, con el añadido de que puede resultar burlón, capcioso y hasta despectivo. Ya veremos.

Si hubiera de señalar tres materias sobre las que el genio de Heráclito muestra predilección y se emplea a fondo, las dos primeras serían el fuego y el *logos*, y la tercera, con pocas dudas, el sol. Al fin y al cabo, Heráclito era jonio, y la Jonia era Oriente Próximo, y Oriente Próximo siempre tuvo especial fijación y devoción por el astro-rey. Egipto, Mesopotamia y Persia vieron en el sol la divinidad suprema por excelencia, el gran fecundador, el motor de la tierra y la fuente inagotable de luz y energía. Heráclito sigue la estela de Oriente, pero filósofo y no mago, pensador y no sacerdote solar, imprime a su visión del sol unas notas tan especiales que, con muchos siglos de antelación, nos hacen pensar en la extraordinaria aseveración de Goethe, «si el ojo no tuviera algo del sol en sí, nunca podría ver el sol». Recojamos, muy brevemente, algunos de sus pensamientos al respecto.

«El sol es nuevo cada día». Se enciende y apaga, se apaga y enciende todos y cada uno de los días del año y así será siempre. Reducir el pensamiento de Heráclito al burdo y grosero parecer, impropio de su creadora y profunda mente, de que «el sol andando por el mar de poniente y hundiéndose en él se apaga, y luego, tras recorrer la vía de bajo tierra y adelantarse al naciente, vuelve a encenderse, y eso sucede siempre», no es más que una alegoría y un mito. El sol no nace cada día al calor de las aguas bondadosas de Oriente y no muere también cada día bajo el frío de las aguas tenebrosas de Occidente, sino que ese proceso de nacimiento y muerte es propio de todas las cosas vivas y tiene lugar asimismo en el hombre y en sus brotes de sabiduría. Igualmente, cuando en otro fragmento, quizá apócrifo, Heráclito nos dice que «la enseñanza es otro sol para los que la reciben», nos está manifestando la misma idea de que la luz alumbra en nosotros cuando accedemos a la cultura y nos invade la oscuridad, caso de que la misma no llegue o se retire. Lo resume a la perfección Hesse cuando escribe: «La sabiduría cambia sus formas, pero descansa en

todas las épocas sobre el mismo fundamento: la ordenación del hombre a la naturaleza, al ritmo cósmico. Estas antiguas e inagotables sabidurías no se hacen más viejas, sino que permanecen siempre nuevas, como lo es el sol de cada día».

También: «El sol no rebasará sus límites, y si lo hiciera, las Erinias, servidoras de la Justicia, lo descubrirían». Todo está sometido a unas reglas, todo responde a un orden y todo debe respetar la secuencia natural de las cosas, y, en consecuencia, ni siquiera el todopoderoso sol puede desconocer semejante esquema, ya que, en palabras de García Calvo, «tanto el individuo singular como el sol mismo están obligados a atenerse a los *metra* o razones que determinan su singularidad misma». Es la sublimación del sometimiento de todo a unas reglas superiores y la instauración de un orden supremo el cual nada ni nadie puede desconocer. El juego de las Erinias, guardianas de la justicia y ministras de la venganza, es ejemplificativo en extremo, porque de la misma manera que reconducen a los hombres al redil de la obediencia y del cumplimiento de las normas, así también reconducirían al sol a su curso, caso de que advirtieran que el mismo había transgredido sus propios límites. Es el profundo parecer presocrático, tan claro en Esquilo, Anaximandro y Parménides, de que existe una Justicia cósmica que llega a todo y a la que nada se desmarca. La referencia del sometimiento a la misma del propio sol, es la mejor prueba posible de la presencia global de Diké y la más clara confirmación de esa tendencia presocrática a «derivar de las experiencias del mundo humano los conceptos para la interpretación del mundo natural» (Mondolfo). Heráclito, como después Parménides, asociaron en un rapto de elevación y grandificación del orden, la sucesión del día y la noche propia del curso del sol con la misión vengadora de la Justicia, pues ni siquiera el astro-rey podía rebasar impunemente los límites que corresponden a la misión que le ha sido asignada.

Y, en fin, «sin el sol, ni siquiera todos los demás astros nos sacarían de las tinieblas». El sol es tan rutilante, tan fuente de luz y tan supremo iluminador que, de la misma manera que cuando se pone llega la negrura de la noche, así también, si él faltara, todos los restantes cuerpos celestes no serían capaces de sacarnos de las tinieblas. El propósito heracliano es claro: sólo la razón (el *logos*) proporciona al hombre la posibilidad de vivir elevadamente; sin ella, bien porque nunca se haya tenido o bien porque se oscurezca, el hombre retorna a la negrura de la noche, desciende a la escala de la animalidad, porque le falta el sol vivificante y elevador de la educación y la cultura. Todo lo demás a que pueda tener acceso el hombre, cualquier cosa que consiga o se dote y el mejor de los beneficios que pueda recibir será insuficiente, no lo sacará de su animalidad ni le mostrará el camino adecuado, de la misma manera que ni siquiera el juego combinado de los demás cuerpos astrales es capaz de reemplazar la luz debeladora de la oscuridad que nos proporciona el sol. Quizá por ello, Fränkel sugiere que «ascendemos en el mundo sensible hasta donde nos resulta posible, sólo para aprender que se necesita un impulso similar para elevarse a lo trascendente»; por lo que propone un segundo paso al texto de Heráclito

con el contenido de que «aquel para quien no brille la luz del *logos*, vivirá, a pesar del sol, como un animal en la noche».

Pues bien, después de tan amplio recorrido por el universo solar de Heráclito y después de semejante ensalzamiento del protagonismo cósmico-espiritual y de la alta misión del sol, resulta, y ésta es la grandeza, la provocación suprema y el genio debelador de Heráclito, que «el sol tiene el tamaño de un pie humano». Parece como si, de un golpe y sin solución de continuidad, pasásemos de lo divino a lo humano, de lo grandioso a lo insignificante y de la magnificencia a lo intrascendente, vulgar y chabacano. Es uno de esos juegos portentosos, de esos saltos en el vacío y esos demoledores golpes con que el sabio efesio desmonta sus propias construcciones, levantadas con tanto rigor y cuidado (como cuando dice, «bien harían los adultos de Éfeso en ahorcarse y dejar el gobierno de la ciudad a los niños», después de considerar que «el pueblo debe defender la ley como a la muralla» y que «ley es también seguir la voluntad de uno solo»). Pero así es Heráclito, ahí reside su grandeza y a ello debe su imperecedera inasequibilidad.

Al enfrentarnos a este texto, se puede adoptar una postura trascendente e intentar encontrarle un sentido superior a su estricta literalidad material, que es lo que pretendemos hacer en las páginas subsiguientes, o contemplarlo como una banalidad, como una salida de tono, como una extravagancia y hasta como un exabrupto, tal como hace, por ejemplo, Jonathan Barnes en el siguiente fragmento: «Algunos eruditos lo interpretan como la afirmación banal de que el sol parece ser tan ancho como un pie; otros descubren la expresión metafísica de una cierta teoría psicológica. Pero si este fragmento no es una pura falsificación, debemos entender que significa lo que dice: es un simple texto de astronomía, y muestra un grave sensacionalismo. Los ojos nos dicen el tamaño del sol, y son los mejores testigos con que podemos contar». ¡Qué poco conoce y qué escasamente maneja el escocés Barnes la especial «madera» de que estaba hecho Heráclito!

El texto heracliano nos ha llegado a través de Aecio en un fragmento en el que se recuerda que «Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra y su órbita», Anaxágoras que es muchas veces mayor que el Peloponeso, y Heráclito que «tiene el ancho de un pie del hombre». Diógenes Laercio se enreda en consideraciones escasamente rigurosas sobre las apariencias engañosas de cosas que a la vez tienen una concepción verdadera, como la que se da en el caso de que el sol semeja tener el ancho de un pie humano, cuando se da la creencia de que es mayor que el mundo habitado. Y Epicuro divaga también en cuanto al tamaño del sol, «en lo que es respecto a nosotros, es así de grande como parece, y en lo que es respecto a la cosa misma, o bien es mayor de lo que se ve o menor en un poco, o tal cual de grande»; que es tanto como decir una cosa y la contraria, pero sin integración posible.

La simple lectura de semejantes párrafos revela que no estamos en presencia de una estricta discusión astronómica, que nos hallamos lejos de cualquier consideración científica respecto al sol, y que, ni siquiera en ese contexto vulgarizador, el

pensamiento de Heráclito engarza con comodidad, como no fuera a la manera de burlarse de la discusión y salir con una extravagancia disolutoria: como réplica festiva y burlona frente a los que dicen que el sol tiene el tamaño de la Tierra y su órbita o que es mucho mayor que el Peloponeso, Heráclito hace el quiebro irónico de que el astro-rey no tiene mayor volumen que el de un pie del hombre. Pero ello no es propio del genio de Heráclito, como tampoco lo son las consideraciones en que se sume García Calvo a propósito de las divagaciones de Cicerón en torno a si a Demócrito el sol le parecía grande, como hombre instruido en la Geometría, y en cambio a Epicuro (en realidad, a Heráclito) le resultaba del tamaño de un pie humano. Igual de intrascendente e inadmisible deviene el acertijo de que ese tamaño solar del pie de un hombre se nos manifiesta cuando, estando tendidos de espaldas en el suelo y con una pierna en ángulo apoyada en éste, colocamos sobre ella la otra, la dirigimos hacia el sol, y entonces observamos que la planta del pie de ésta cubre por entero el círculo solar. ¿Quién, sobre todo de niño, no ha practicado el juego de cerrar un ojo y frente al abierto y a muy corta distancia colocar un dedo pulgar, con el resultado de que el sol deja de ser visible porque se lo ha tapado por completo? ¿Deberíamos en este caso considerar, siguiendo el «juego» de Heráclito, que el sol tiene el tamaño del dedo pulgar del hombre? Es obvio que a través de semejantes trochas no llegaremos a nada apreciable y que mediante tales divagaciones escasamente alcanzaremos a columbrar qué quería decir Heráclito al hablar de ese modo, y, en particular, de qué manera nos puede resultar útil y adquirir sentido el texto heracliano en nuestros días.

Tampoco avanzaremos gran cosa en esa dirección si nos contentamos con referir que Epicuro consideraba que «el tamaño del sol es tal como aparece», o con reproducir con solemne seriedad que para Aristóteles existen apariencias engañosas, «como que el sol semeja el tamaño de un pie, cuando es mayor que el mundo habitado». El resultado de semejantes planteamientos, supuestamente serios, no puede ser otro que el que plantea Gigón en los siguientes términos: «Esta afirmación suena a burla descarada de las opiniones más razonables sobre el tamaño del sol. No se trata más que de desplantes polémicos, igual que Epicuro ha hecho suya esta tesis sólo para demostrar su absoluta indiferencia frente a la investigación de las ciencias de la naturaleza». Y, en fin, tampoco resuelven gran cosa posturas en apariencia realistas, como la de Guthrie, cuando escribe: «Puede sostenerse que la afirmación alude únicamente a las apariencias, como refuerzo de la tesis de que los sentidos se equivocan a menos que los interprete la inteligencia. No es posible que Heráclito creyera que su afirmación pudiera ser tomada al pie de la letra, por lo que su significado debe permanecer en el misterio».

Pienso, de entrada y aun sin necesidad de honda reflexión, que el texto de Heráclito, a poco que se conozca y respete el juego dialéctico del maestro efesio, no puede ser considerado como «burla descarada», «desplante polémico» o «absoluta indiferencia» frente a los dictados del conocimiento de la *physis*. Tampoco tiene

sentido sostener, como gran descubrimiento y extraordinaria explicación del texto en estudio, que no es posible que Heráclito «creyera que su afirmación pudiera ser tomada al pie de la letra». Y, menos todavía, resulta de recibo la conclusión derrotista e impropia del pensamiento especulativo de que el significado del texto heracliano «debe permanecer en el misterio». A Heráclito no se le enfrenta de esa manera, a sus interrogantes no cabe responder con menospreciadoras palabras como las transcritas, a sus desafíos no se replica con tintas tan poco afortunadas y serias, y sus proclamas no es posible obviarlas mediante el torpe recurso de su remisión al misterio, porque si hubo un espíritu en Grecia más contrario a los movimientos religiosos de Dioniso, orfismo y Misterios, ése fue, precisamente, Heráclito (recuérdese su opinión de que «lo que el hombre común entiende por Misterios inicia en la impiedad»). Considerar que en el caso que nos ocupa, «no es posible que Heráclito creyera que su afirmación pudiera ser tomada al pie de la letra», es una de las más graves incongruencias en que cabe caer, pues ni en este lugar ni en ningún otro el maestro adoctrina para que sus palabras se entiendan literalmente, sino como simple medio para emprender el vuelo hacia otros objetivos más altos que el que las mismas sugieren en su mera lectura; no en balde, como tiempo después recordará Platón, «el pensamiento filosófico es el único que está dotado de alas», y «las alas sirven (precisamente) para elevar lo pesado». Si los textos de Heráclito, cualquiera de ellos, hubieran de entenderse al pie de la letra, en su mayor parte habrían quedado reducidos a tan poca cosa que haría siglos que el sabio efesio no figuraría en el elenco de los grandes filósofos de todos los tiempos. Las sentencias heraclianas valen lo que valen, no por lo que dicen literalmente, sino por lo que sugieren, por lo que indican y por lo que incitan a la especulación creadora. Quitarle a Heráclito ese hálito de oscuridad, enigma y profundidad que hacía decir a Sócrates a su amigo Eurípides que algunos de los textos del efesio requerirían ser «un buceador de Delos para comprenderlos», es mutilarlo y, probablemente, convertirlo en un decidor de gracias, bromas, chanzas y extravagancias; probablemente, hacerlo pasar del campo de la profunda filosofía al de la intrascendente comedia.

¿Qué querría significar Heráclito al advertir que «el sol tiene el ancho de un pie humano», una vez excluidas las sugerencias minusvalorativas recién expuestas? Comparar físicamente al astro-rey, el más grande, espectacular, poderoso y fundamental de los cuerpos celestes que podemos apreciar a simple vista, con la materialidad humana, incluso con el tamaño de uno de nuestros pies, es por completo absurdo y sin sentido. Y, sin embargo, en su literalidad, el texto heracliano encierra una comparación y una igualación entre el tamaño del sol y el del pie humano, igualación que hay que tratar de superar atribuyendo a las palabras, no su valor gramatical estricto, sino el comparativo, el simbólico, el representativo y el figurativo. Si nada menos que el sol no alcanza a superar el ancho de un pie del hombre, una parte física del mismo que no es, ni de lejos, la más importante y significativa de la criatura humana, ¿con qué se comparará realmente al astro-rey,

cuál será el punto de referencia exacto y hacia dónde habrá que dirigir la mirada en dicho contraste?

El cuerpo humano no puede entrar en competición con el Cosmos exterior. El mundo estelar, esa miríada de estrellas que pende sobre nuestras cabezas y ha causado siempre al hombre admiración y extraordinaria sorpresa, es incomparable materialmente con nuestra carcasa corporal, pues la inmensidad, perennidad y fortaleza de aquél deja en un pobre lugar a la limitación, fragilidad y temporalidad de ésta. ¿A qué habrá que referir, pues, el sol, prototipo indiscutible de ese mundo cósmico, cuando se contrasta con el hombre? Necesariamente, no parece existir otra posibilidad que la de relacionarlo con la parte inmaterial, invisible e inabarcable del hombre, es decir, con su alma. Así la igualdad esencial de los términos en comparación se restablece, así cobra sentido el simbolismo de Heráclito, y así también se coloca a la humana criatura, tan singular y extraordinaria que choca *in radice* con todo lo conocido, en el sitial que por su propia naturaleza le corresponde.

El alma humana, ese misterio insondable que anida dentro de nosotros y que, más que cualquier otra circunstancia, nos caracteriza, es el único término de comparación frente al cosmos exterior simbolizado en el sol. Frente al macrocosmos, el microcosmos, frente a la inmensidad material, la inmensidad espiritual, y frente al gigantismo exterior, el gigantismo interior. Pero, además, no para concluir que el orbe encuentra su réplica en la *psyché* humana y se produce una situación de equilibrio, sino para constatar que en semejante comparación el sol se nos queda chico, es poca cosa contrastado con nuestra alma, resulta algo insignificante si el punto de referencia es esa inmensidad psíquica que albergamos. De ahí que para resaltar tal diferencia se equipare el tamaño del sol con el de un simple pie humano.

Heráclito fue muy explícito respecto a la entidad, trascendencia y carácter del alma del hombre. Su propiedad básica radica en la posibilidad de acrecentarse a sí misma, crece y crece sin mesura, se desborda y nos desborda, abarca lo abarcable y lo inabarcable, y en su inmensidad resulta que por muchos caminos que se recorran no se llega a los límites del alma, tan profundo es su fundamento (su *logos*). En estos pensamientos de Heráclito, que ya han sido comentados *in extenso* en el presente libro, es donde está la piedra de toque, el punto de contacto y contraste. Si el alma del hombre crece sin tasa ni medida y si, por muchos senderos que se caminen, no puede llegarse a sus límites, ¿no resulta apropiada y natural la comparación entre el orbe cósmico y el orbe anímico, la superioridad de éste y la equiparación entre el más representativo de los cuerpos celestes, el sol, con una simple parte del organismo humano, el pie? ¿Y por qué el pie, y no, por ejemplo, una mano, la nariz o una oreja del hombre?, pues, quizá, porque si la ilimitación de la *psyché* humana se patentiza a través de recorrer los muchos caminos que la atraviesan, parten de ella o llegan a ella, ¿no será lo más propio hacer referencia al pie del hombre que los transita? Si el pie humano es el que recorre las veredas anímicas, ¿qué puede resultar simbólicamente más comparativo que relacionar, a la hora de resaltar la superioridad del alma frente

al Cosmos, el ancho de dicho pie con el ancho del rutilante sol? Obsérvese, que no se contrasta directamente el alma interior del hombre con el orbe exterior a la misma, sino que para significar la superioridad de la primera frente al segundo, Heráclito procede, con una llamada simbólica en extremo representativa, a poner en plano de igualdad el insignificante pie humano con el magnifícente sol, y deja a los destinatarios de su sentencia la responsabilidad de sacar las oportunas consecuencias intelectuales de semejante equiparación: si el escueto pie del hombre equivale en anchura al ingente sol, ¿qué cabrá decir del alma humana cuando se la compare con el Cosmos?

Por ello, tiene sentido la pretensión de Fränkel, siguiendo la estela que indicara Diógenes Laercio, de poner en relación y complementar los dos fragmentos de Heráclito al respecto, al objeto de formar un solo texto con el siguiente contenido: «El sol tiene la anchura del pie humano, pero no encontrarás los límites del alma, cualquiera que sea la dirección en que camines, tan profundo es su sentido». De esta manera, a través del contraste entre el pie que camina y el tamaño del sol, se revela el significado implícito del mensaje de Heráclito, ya que se camine en la dirección que se camine y sea cuál sea la extensión de la misma, jamás se llegará a alcanzar los límites del alma, tan profundo, tan inmensamente profundo es su *logos*.

Fränkel añade en este sentido algunas otras consideraciones interesantes, resaltando que «la naturaleza que sólo se nos muestra desde el exterior es secundaria»; secundaria, se entiende, comparada con la naturaleza anímica de nuestro interior, con esa especial *physis* que habita en nosotros, la *psyché* (guardadas las oportunas distancias, casi la diferencia que media entre *natura reum* y *natura deorum*, por utilizar los significativos términos comparativos que sugiriera Karl Löwith). Y añade el autor citado, «incluso el mayor de los cuerpos celestes representa un pequeño objeto comparado con el alma», que aunque sea una comparación que no se compadece con la que hace Heráclito entre el sol y un pie humano, sirve para representar adecuadamente la inmensidad superior que frente a la inmensidad exterior cósmica suponen las almas de los hombres.

¿Cabe extraer de la sentencia de Heráclito que se comenta semejantes conclusiones? Pienso que sí, que muy probablemente era eso lo que buscaba el filósofo efesio, y que, desde luego, semejante *constructo* especulativo encaja milimétricamente con su determinante y básica concepción del alma humana. En efecto, si en Heráclito, como luego ocurrirá en Sócrates, Platón y Aristóteles, el alma humana es una entidad ilimitada, y su inmensidad es tal que nunca, háganse los esfuerzos que se hagan, es posible llegar a alcanzarla toda y a considerar que se la ha circunvalado, parece propio y hasta obligado concluir que el fragmento heracliano, «el sol tiene el tamaño de un pie humano», no tiene otro cometido que el de poner de manifiesto, en forma harto gráfica y hasta llamativa y desafiante, que la grandiosidad espectacular del Cosmos se empequeñece ante la grandiosidad todavía más espectacular de nuestras almas. Algo que nos recuerda también el pensamiento de

Heidegger respecto al *logos*, «como posibilidad fundamental de la existencia, como un dirigirse hablando al mundo que viene a nuestro encuentro y describirlo mediante el hablar»; y que nos patentiza, una vez más la cercanía y aun la similitud espiritual que se da entre el «gigante» efesio y el «gigante» alemán, entre el filósofo heleno y el filósofo germánico, al que, en algún otro lugar (*Meditaciones filosóficas*), hemos llamado «el Heráclito alemán».

Fránkel, incluso, hace una curiosa e interesante utilización del clásico símil antes comentado sobre la circunstancia de que si un hombre se tumba de espaldas y levanta una pierna, puede cubrir enteramente el sol, al resaltar que «ese mismo pie, caminando, no podría alcanzar las fronteras del alma, pues alberga el sentido de todo», ya que, «mientras el alma desciende a profundidades sin medida, el tamaño y el curso del sol están definidos estrictamente». Ya lo señalábamos antes, pero parece adecuado recordarlo e incrementarlo ahora. El simple pie humano que simuladamente puede equipararse en anchura al sol, camine lo que camine, no logrará nunca llegar a los confines del alma, pues ésta «alberga el sentido de todo», y el todo, *ex definitione*, es imposible alcanzarlo. Por lo que la disimilitud a favor del alma humana se nos representa con meridiana claridad, ya que mientras el alma es capaz de elevarse y de descender ilimitadamente, hasta el punto que poéticamente el Dante habla del *ascensus ad coelos* y del *descensus ad inferos*, ejemplificativamente, el tamaño del sol es perceptible y su curso está perfectamente establecido hasta el punto que si el astro-rey lo transgrediera, «las Erinias, servidoras de la Justicia —como dice Heráclito—, lo descubrirían» (y, se entiende, lo repondrían). El Cosmos en su inmensidad, en su ilimitud y en su inabarcabilidad se nos queda corto cuando lo contrastamos con similares notas de nuestra *psyché*, ya que mientras aquél está gobernado por unas leyes que lo sujetan, lo hacen previsible y lo tornan regular, ésta no «padece» semejantes restricciones y vuela libre de toda sujeción, pero no sólo cuando estamos prisioneros de los sueños nocturnos, sino también cuando tomamos el camino de los sueños diurnos, y, muy en especial, cuando despegamos las extraordinarias capacidades imaginativas, especulativas, elucubradoras y creativas que atesora.

¿Querrá decirnos Heráclito que los sentidos son engañosos, que proporcionan falsas impresiones y que hay que huir de sus datos si queremos apreciar la verdad de las cosas? De una forma u otra, incluso recurriendo al juego visual ya comentado, nuestros ojos nos pueden procurar la estampa de que el sol tiene un tamaño harto reducido, contra el dato del sentido común, hoy contrastado fehacientemente por el rigor de la astrofísica, de que constituye un cuerpo estelar gigantesco, enorme y espectacular. Se acepte el parecer escolástico de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* o la tesis de Heidegger, reivindicando la idea griega de la *aletheia*, de la verdad como no-ocultamiento a des-ocultamiento, lo cierto es que la mente del hombre reelabora la información suministrada por los sentidos y llega a conclusiones de entraña netamente intelectual, aunque sólo fuera porque pensar es juzgar, y desde

Kant sabemos que «los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto».

Cuando nuestros sentidos advierten, constatan, admiten o estiman que el sol tiene el ancho o el tamaño de un pie humano, algo que, aunque difícil de imaginar en nuestros días, no tendría por qué resultar insólito o extravagante en una Antigüedad que juzgaba como regla general a través de los sentidos; que tenía una concepción geocéntrica y no heliocéntrica; que carecía de la finura de pensamiento precisa para poder rebasar los datos sensoriales y el influjo de lo físico, y adentrarse en los dominios del pensamiento meramente especulativo; y que, cuando lo intentaba, cuál era el caso, por ejemplo, Platón, la razón rompía amarras, invadía las estancias de la poesía y de la visión mística de las cosas, y acababa flotando en un éter que no era, precisamente, el más adecuado para la aproximación realista a las cosas: «sólo el pensar de los filósofos está dotado de alas, porque este pensar siempre está, en la medida de lo posible, cerca de Dios, y precisamente por ello es divino».

Pudo, por tanto, perfectamente Heráclito querer significar con esa sentencia tan espectacular y provocativa que no debemos conformarnos con los datos suministrados por los sentidos humanos, porque ante la información meramente sensorial el hombre reacciona aplicando el poderoso crisol de su inteligencia y poniendo a jugar su extraordinaria capacidad de raciocinio. Si las impresiones que nos llegan a través de los sentidos no son cernidas en el cedazo de la inteligencia, el resultado puede ser tan extravagante como el que patentiza la expresión «el sol tiene el tamaño de un pie humano».

Pero, según se ha estudiado en otro capítulo de este libro, el propio Heráclito proclama que «los ojos y los oídos son malos testigos para quienes tienen almas bárbaras». ¿Tendrá algo que ver esta proposición con la que ahora nos ocupa? Sin necesidad de reproducir lo que ya quedó dicho *in extenso* en ese otro lugar, parece obvio que ambos fragmentos, aunque ignoremos si en el libro de Heráclito del que proceden estaban o no próximos y conectados, han de considerarse íntimamente interrelacionados, porque atañen a la misma cuestión. Si se tiene el «alma bárbara», si se carece de la sensibilidad precisa para recibir los datos exteriores sin el preciso discernimiento, y si el entendimiento no procesa los mismos mediante el pensamiento (por utilizar las categorías kantianas al uso), el resultado puede ser tan extravagante, alejado de la realidad y falaz como proclamar que la estrella solar tiene la misma anchura que un pie del hombre. Por eso, de la misma manera que líneas arriba se comentaba la posibilidad de fundir en una sola proposición los dos pensamientos heraclianos relativos a la inmensidad inabarcable del alma y a la concreción solar a la extremidad humana, quizá aquí también deberían interrelacionarse y aun conjuntarse las dos sentencias que se comentan, ya que si la relativa al sol quiere cobrar algún sentido, no puede ser de otra manera que conectándola con la existencia de hombres cuyo cultivo intelectual sea tosco y al margen de los módulos culturales civilizatorios, y a la inversa, si la referente a la poca fiabilidad testimonial de los sentidos humanos

caso de que pertenezcan a criaturas humanas bestializadas pretende tener plasmación práctica, quizá no encuentre «mejor» materialización que a través del desgarro intelectual que supone considerar que el ancho del sol es el mismo que el de la planta del pie de un hombre. En consecuencia, ambos fragmentos podrían, *idealiter*, engarzarse en otro refundidor que dijera, más o menos, lo siguiente: «los ojos y los oídos son malos testigos para quienes tienen almas bárbaras, como cuando se afirma que el sol tiene el tamaño de un pie humano».

En fin, también cabría considerar que cuando Heráclito formula una afirmación tan llamativa, insólita y rupturista como la que estamos comentando, quizá quería poner el ejemplo supremo de hasta dónde puede llegar la capacidad de error de los seres humanos. Somos tan dados a cometer errores, a equivocarnos en nuestras apreciaciones y a fantasear a tal distancia de la realidad, que el severo sabio de Efeso, a mitad de camino entre la recriminación y la burla, nos sonroja con su apreciación sobre el sol y su tamaño comparativo. No falta en los fragmentos que se han conservado otros ejemplos significativos, tales como, «los asnos prefieren la paja al oro», «todo animal es llevado a pacer a latigazos», «los cerdos se lavan con cieno», «al necio deja estupefacto cualquier razonamiento», «los que buscan oro cavan mucho y encuentran poco», «la mayoría se sacia como el ganado», «el niño es el rey» o «juguetes para los niños, opiniones para los hombres». En todos se entrevera la crítica y el desprecio a los que no logran alcanzar la estricta y exigente condición humana.

Pero Heráclito no es un cínico, un escéptico o un epicúreo, sino un pensador que cree profundamente en el cometido, hondura y alcance de la capacidad reflexiva de los hombres. Cuando fustiga, y lo hace acerbamente al observar las debilidades, incontinencias y pobreza mental de tantos humanos, no es porque no crea en la altura del pensamiento, porque dude de todo, a la manera de Demócrito y de algunos de sus más significados discípulos, como Metrodoro de Quíos («ninguno de nosotros sabe nada, ni siquiera el hecho mismo de si sabemos o no sabemos, ni sabemos qué es saber o no saber, ni, en general, si algo es o no es»), o porque juzgue que la mente del hombre no es capaz de la sublime altura que procura la filosofía, sino en razón de que estima que muchos humanos, incluidos algunos de los que entre los griegos gozaban de gran predicamento (Homero, Hesíodo, Pitágoras), desaprovechan, toman estéril o hacen mal uso de ese instrumento prodigioso que es el *logos*.

Si así no fuera, ¿cómo podría afirmar que «reflexionar es la virtud suprema, y sabiduría (es) decir verdad y obrar lúcidamente de acuerdo con la naturaleza», y ¿cómo significar que «el parecer particular es una enfermedad sagrada»?, que acerca el pensamiento de los hombres a la divinidad, y predispone a que, tras él, Platón pudiera considerar, en uno de esos «raptos» más sublimes que cabe imaginar, que el pensamiento es «el diálogo permanente del alma consigo misma», y Heidegger aventurase que «la filosofía está necesariamente en el resplandor de lo bello y en el soplo de lo sagrado». No, no podría, caso de estimarse que la criatura humana

constituye un maligno ser que en poco se diferencia de las bestias, como parecen sugerir equivocadamente algunos de sus ejemplos adelantados.

Él no odia al hombre ni estima que siempre yerra, sino denuncia que algunos, los más, actúan torcidamente y caen en el error, cuando alaba a Bías de Priene («quien superó en valía a todos los demás») por su aserto «la mayoría de los hombres son malos». Él no cree, pese a su tendencia aristocratizante y a sus feroces denuncias del populismo pseudodemocrático que atenaza a su ciudad Éfeso, que sólo unos pocos estén dotados de la agudeza mental precisa para adentrarse en el piélago del pensamiento, sino que ve las cosas de manera diametralmente opuesta a ello, ya que parte del presupuesto, claramente optimista y facilitador, de que «común a todos es la capacidad de reflexión». Lo que sucede es que los más ni aprecian ni utilizan semejante capacidad, y caen en las denuncias que con tanto vigor formula el maestro efesio, mientras que unos pocos la valoran y se sirven de ella para «escalar los cielos». Pero, ¿acaso ocurre algo diferente ahora mismo entre nosotros?

Pues bien, pienso que escasamente desvelados los propósitos reales de Heráclito, pese a la argumentación y al aporte de explicaciones que se ha hecho en las páginas antecedentes, a la hora de actualizar el texto que comentamos, procede, empero, igual que hemos hecho en todos y cada uno de los comentarios del pensamiento de Heráclito hasta aquí realizados (*leitmotiv* de este libro), preguntarnos si él mismo será capaz todavía de prestarnos utilidad, de ser reconducido a los pagos donde se ubica el pensamiento moderno y de servirnos en un mundo que, aparentemente al menos, tan poco se parece al mundo jonio de los presocráticos. Digo, en apariencia, porque lo cierto es que en el campo de la especulación filosófica escasamente se han rebasado los grandes lineamientos que aquéllos marcaron, quizá porque, como con agudeza advierte el maestro Heidegger, «en lo esencial, adonde pertenece la filosofía, el comienzo nunca puede superarse», pues «no hay progreso en la filosofía», y quizá también porque en los pensamientos de Heráclito (filósofo inicial) hay un trasunto tal de eternidad, una pátina de haberse dicho para siempre y un ramalazo de que han sido asidos mediante ellos algunos de los grandes vectores imperecederos del espectro Dios, mundo y hombre. Algo que determina que veinticinco siglos después, cuando leemos a Heráclito y a otros presocráticos (Parménides, Anaximandro o Demócrito, por ejemplo), el ánimo se queda en suspenso, ya que, en ocasiones, no sabemos si estamos allí o estamos acá, e, incluso, si nuestro tiempo mental no es definitivamente peor que aquel que vivieron tamaños gigantes del pensamiento (¿dónde encontraríamos en la modernidad a un Demócrito que se ciega voluntariamente «para ver con mayor claridad», a un Pitágoras que se deja morir de inanición cuando comprueba que no avanza en sus conocimientos, a un Epicteto que se arroja al Etna para ser consumido por «el fuego sagrado», a un Sócrates que aprende a cantar en los días que anteceden a su injusta muerte, a un Séneca que se abre las venas cuando constata el fracaso de su labor pedagógica con relación a Nerón, o a un Catón que proclama que «jamás está más acompañado que cuando está solo»).

Desde luego que las reflexiones adelantadas sobre lo que pudo pretender Heráclito al formular la proposición nos siguen sirviendo todavía, pero parece obligado aditamentarlas con aquellos criterios que hoy podrían salimos al paso a la hora de interpretar y actualizar dicha proposición, pues de la misma manera que, con respecto a la Historia, Gadamer asevera que «debe escribirse desde cada presente», así también aquellas reflexiones que el saber filosófico ha proclamado en sus momentos excelsos, y pocas dudas puede haber que el de Heráclito fue uno de los más señalados, hay que proceder a releerlos, a repensarlos (a esto responde el presente libro), no sólo para perseguir su mantenimiento (sin hitos no hay camino), sino además para hacer llegar a ellas la savia de los nuevos tiempos, como tan felizmente reflejaba la estampa de la *Querelle des anciens et des modernes* en su imagen de «enanos a hombros de gigantes».

Vivimos en un mundo quizá excesivamente racionalizado, en el que lo que no responda a módulos preestablecidos, no se desarrolle de acuerdo a rigurosos procedimientos y no alcance metas estandarizadas, parece constituir una anomalía a denunciar y a desechar. Lejos de mi ánimo criticar la racionalidad, la acomodación de los medios a los fines y la persecución de lo que, con tanto tino, Max Weber llama «tránsito de la cultura mágica a la cultura dominada por el cálculo lineal», pero «nada en exceso», porque el abuso del racionalismo y la pretensión de sujetar los humanos a rigurosas reglas técnicas y criterios de actuación dictados por ese «cálculo lineal» de que nos habla Weber, pueden tener el contraproducente efecto de convertirnos en autómatas, en robots que dejan a un lado un sector vital de la personalidad humana: el sector de las emociones, de la visión romántica de las cosas, del lirismo, de la fantasía y de la presencia de unas cuantas «gotas de irracionalidad» en nuestra existencia. Por ello, aunque bajo ningún concepto reniegue del prodigioso proceso cultural «del *mythos* al *logos*», no he dejado de preguntarme en otro lugar (*La bendición-maldición del pensamiento*) si, con todas las cautelas y prevenciones pensables, no habremos llegado al momento de contemplar un cierto «desandar el camino», una cierta y limitada «regresión del *logos* al *mythos*».

Ésa podría ser una visión actualizadora del apotegma heracliano «el sol tiene el tamaño de un pie humano», pues, por su través, cabría introducir en nuestras vidas unas muy convenientes dosis de fantasía, de evanescencia, de ensoñación y de mito, de ese mito en el que están nuestras raíces culturales, que de forma tan peculiar ha modelado al hombre occidental y del que tan ingenua e irresponsablemente renegamos, al juzgarlo como algo «primitivo» que ha arrollado el signo del «progreso» que tan hondamente nos caracteriza. Si llevados por la fantasía y la imaginación, somos capaces de considerar, por más que lo sea poéticamente, que uno de nuestros pies puede tener la anchura del astro-rey, todo un mundo de revelaciones, de viajes singulares y de utopías se abre ante unas vidas que, por mor de querer controlarlo todo, han acabado controlando casi nada, y que, en aras de un exceso de racionalidad y control, terminan por dejar de volar, según recomendaba Píndaro,

como el águila lo hace en la inmensidad del éter azul.

Cuando nada menos que en relación con el sol, por más que simbólicamente, somos capaces de admitir con Heráclito que una parte de nuestro cuerpo, el simple pie, puede igualarlo en anchura, no es una *boutade*, una extravagancia, una chispa de irracionalismo, una estricta y estéril provocación o un acto de arrogancia, sino muestra importante de que, por un lado, no nos conformamos con los fríos datos que nos suministra la ciencia ni con el efecto domesticador que procura la racionalidad extrema, y, por el otro, que algo muy hondo y particular se ha desprendido en nuestras vidas y echado a volar por cuenta propia: el impulso de no sentirte prisionero en un mundo regimentado en exceso, la rebeldía de querer participar en su proceso que, en tan gran medida, prescinde de nosotros, y, sobre todo, la tentativa de llevar a nuestra existencia el hálito de la esperanza, esa esperanza humana, que, mejor que cualquier otro, ha cantado Bloch, regeneradora que tanto necesitamos.

¿Se trataría, a través de planteamientos como el que queda dicho, de ensalzar al hombre? Sin vanidad alguna, sin egocentrismos y sin propósito divinizador de ningún género, creo debe contestarse claramente que sí. Aprovechar, servirse de Heráclito, de ese filósofo eterno e inmenso que sin piedad castiga la debilidad y los fallos humanos, pero al mismo tiempo alaba sin mesura los rasgos elevados y las posibilidades excelsas de los hombres (el *logos*), creo supone uno de los mejores tributos que somos capaces de brindar al *sophos* de Éfeso y uno de los más rendidores beneficios que podemos derivar de él hacia nuestras personas. En la mejor línea clásica y en la más saludable orientación de la *philosophia perennis*.

¿Y por qué, precisamente, a través del texto que se comenta? No es el único, ya que hay otros textos heraclianos válidos, algunos comentados en este libro y otros fuera de él, pero el mismo nos sirve perfectamente para semejante cometido. Si somos capaces, tal como el pensamiento de Heráclito sugiere, de reducir *idealiter* el tamaño del más formidable de todos los astros «familiares», el sol, a las proporciones de un pie humano, no sólo, según antes se advertía, damos entrada a la fantasía y soltamos al mito encadenado, sino también producimos en la figura del hombre un estiramiento tan peculiar de la misma que la dota de un aura de dignidad y de un perfume de grandeza muy estimables. El *homo humanas*, de que nos habla Heidegger, y el «hombre existe como fin en sí mismo», en el sentir Kant, cobran nueva fuerza, se elevan y adquieren distintas proporciones cuando «desafían a los astros», cuando asumen «curso sideral» y cuando abandonan todo prejuicio de cara a estimar que en la inmensidad del universo hay una galaxia, una constelación que podríamos llamar la «constelación humana». *Sir* Francis Bacon, ese pensador inglés que con tanto acierto desveló algunas de las más importantes claves íntimas de la existencia, escribió en cierta ocasión que «un poco de filosofía aparta de Dios, (pero) mucha vuelve a conducir a Él»; pues bien, cuando somos capaces de «reducir» el volumen del sol a las proporciones que plantea Heráclito, pocas dudas puede haber respecto al hecho de que se ha producido un meritorio ensalzamiento del hombre.

¿Hasta el punto de que ha tenido o puede tener lugar el proceso hacia un gran Cosmos humano que pueda equipararse, nunca contraponerse, al gran Cosmos astral? Quienes hayan leído mis modestas construcciones filosóficas, habrán observado que una especie de «idea fija» se da en todas ellas: el hombre está dotado de un poder tan estremecedor, el que John Dewey ha llamado gráfica y exactamente «poder Todo-Creador y Todo-Perturbador del pensamiento», que de la misma manera que nos ha conducido y conduce a inenarrables catástrofes, nos ha llevado también y nos puede continuar llevando a los cielos de la excelsitud y de la gloria. El pensamiento humano nos abre el infierno bajo nuestros pies, pero al mismo tiempo nos muestra esplendorosamente ese cielo que el propio Dewey, todo un pragmatista, ha llamado el «cielo del pensamiento».

Pues bien, en el interior psico-anímico del hombre, en su mundo de creación y recreación, en su inmensa capacidad de ingenio y figuración, y en la interconexión que se establece entre esa estrella individual de cada hombre y los millones de otras estrellas que suponen los hombres pasados y presentes, surge un extraordinario Cosmos humano que puede mirarse sin desdoro en el Cosmos sideral, e, incluso, sin exageración alguna, al revés. Vengo escribiendo con convicción desde hace años que cuando nuestra fragilidad, limitación y finitud se superan, como de ordinario sucede, con el «viento cósmico» del pensamiento humano desatado, no es que igualemos a las estrellas, sino que, incluso, recreamos el más espectacular, extraordinario e inigualable de todos los mundos posibles: el mundo (*rectius* los mundos) del espíritu. A semejante propósito, que no es una entelequia sino una gozosa realidad, colabora como pocos el genio de Heráclito, y esta última sentencia suya que hasta aquí nos ha ocupado, representa un impulso tan singular en pro de aquél que bien merece la pena cantarla en los términos que se acaban de plasmar.



Nacido en Zaragoza en 1935, cursa estudios de Derecho en la Universidad de esa ciudad y emigra a Venezuela en 1959, en cuya Universidad Central comienza a dar clases de Derecho romano y de Derecho civil, que luego extenderá a la Universidad Católica Andrés Bello. Hasta 1972 permanece en Venezuela entregado al mundo del Derecho en sus distintas vertientes. Publica diez libros jurídicos.

De regreso a España, desarrolla una intensa labor docente en la Universidad de Zaragoza, donde discurre su carrera académica, primero como profesor extraordinario y luego como catedrático de Derecho civil. En la actualidad es profesor emérito y explica Filosofía dialogada. A esta etapa corresponde la publicación de quince nuevos libros jurídicos.

Participa en la vida democrática de su país como diputado constituyente, consejero del Gobierno de Aragón, Diputado a las Cortes de Aragón y presidente de esta institución autonómica durante el lapso 1991-1995. Escribe con asiduidad sobre temas políticos en la prensa nacional y en la aragonesa, y esa labor se recoge en siete libros políticos compilatorios, aparte de unos Fragmentos de Memorias políticas y de unas Confesiones melancólicas.

En 2006 publica su primer libro de filosofía, *Meditaciones filosóficas*. Luego vendrían, *El amor, la amistad y sus metamorfosis* (2007), *Glosario filosófico* (2008), *La bendición-maldición del pensamiento* (2009), R*epensar a Heráclito* (2011) y *El enigma humano* (2013). Toca ahora la aparición de Ensayos filosóficos y políticos, un libro híbrido, en el que se intenta compatibilizar y compaginar la reflexión filosófica

y el análisis político.